

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

486

المجاز السياسي

تأليف: عمار علي حسن




المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب

Withe

عالم المعرفة
سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978
أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود. فؤاد زكريا (1927-2010)

المجاز السياسي

تأليف: عمار علي حسن



سبتمبر 2021
486



سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة
والفنون والآداب

ترسل الاقتراحات على العنوان التالي:

السيد الأمين العام

للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب: 28613 - الصفاة

الرمز البريدي 13147

دولة الكويت

هاتف: 22431704 (965)

www.kuwaitculture.org.kw

التنضيد والإخراج والتنفيذ والتصحيح اللغوي

وحدة الإنتاج في المجلس الوطني

ISBN 978 - 99906 - 0 - 682 - 9

طُبع من هذا الكتاب اثنان وثلاثون ألفا ومائتان وخمسون نسخة

المحرم 1443 هـ ـ سبتمبر 2021

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر
عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

المحتوى

«مَن قدَح في المجاز، وهمَّ أن يصفَه بغير الصدق، فقد خبط خبطا عظيما»

عبدالقاهر الجرجاني

«اللغةُ جيشٌ متحركٌ من الاستعارات والكنايات والتشبيهات المجسَّمة»

فريدريك نيتشه

«المجازُ مِن أحسنِ الوسائلِ البيانيةِ التي تَهدي إليها الطبيعة؛ لإيضاح المعنى؛ إذ به يخرُج المعنى متصفا بصفة حسِّية، تكاد تعرضه على عيان السامع؛ لهذا شُغفت العرب باستعمال المجاز لميلها إلى الاتساع في الكلام، وإلى الدلالة على كثرة معاني الألفاظ، ولما فيه من الدقة في التعبير، فيحصل للنفس به سرور وأريحيَّة، ولأمر ما كثر في كلامهم، حتى أتوا فيه بكل معنى رائق، وزينوا به خطبهم وأشعارهم»

أحمد الهاشمي

«اللغةُ ليست زادًا من المواد، بقدر ما هي أُفُق»

رولان بارت

«معظمُ النقاشِ السياسيِّ والحضاريِّ في العالم العربي الحديث والمعاصر يؤول، من دون مبالغة، إلى نقاش حول العلاقة بين العام والخاص، والعلاقة بين المجاز والحقيقة بوجه عام»

مصطفى ناصف

تقديم

«على رغمِ محوريةِ المجازِ في الفكر العربي القديم، فإن هذه المسألةَ لم تلبث أن خمدت لدينا، بينما واصلت نموها في الغرب، متعديةً قضايا اللغة وطبيعتها، لتصبح مدخلا لتفسير الظواهر الاجتماعية والسياسية»

حين صدر لي كتاب «الخيال السياسي»(*)، في هذه السلسلة، شعرت بأن معناه لن يكتمل إلا بالنظر في «المجاز السياسي» الذي هو ابن التخييل كما يُنبئنا عِلم البلاغة، أو هو تعبير لفظي أو إشارة أو صورة تُلقَى في نهر الخيال، إما لأن المجاز نفسه يحتاج إلى مخيال ثري، وإما أن الخيال في حاجة إلى المجاز، كي يأتي في إهابه وركابه متجاوزا كثيرا من السائد والمتاح والمتداول، وهي مسألة لا يمكن تفاديها، حتى لو هبطنا باللغة التي نعبر بها عن أفكارنا إلى أدنى مستوى من الفقر اللفظي، أو الحيادية، واقفين على باب الكتابة عند درجة الصفر.

(*) عدد أكتوبر 2017، بالرقم 453. [المحرر].

وإذا كنتُ قد حاولتُ في كتاب «الخيال السياسي» أن أُقرِّب الخيال إلى الواقع، وسعيت إلى إخضاع التفكير العميق والحر في المستقبل لضبط علمي كي لا ينزلق إلى أوهام أو أمنيات، فإنني هنا معنِيٌّ أكثرَ بسبر أغوار الرؤية التي تذهب إلى أن العالم غارق في أكاذيب، سوداء وبيضاء، وفيها يسكن مجاز عرم. وحتى تلك الرؤى التي لا تريد أن تصف الأمر بأنه كذب من أي لون، فليس في وسعها أن تتفادى وجود المجاز وتنكرَ جريانه حتى على ألسنة العوام.

في الكتاب الأول حاولت مشاكسة القاعدة التي تقول إن «السياسة فن الممكن» لتصبح أيضا «مادة للخيال»، لاسيما أن كلمة «فن» هنا قد رافقت «الممكن»، أي المفتوح على الاحتمالات والخيارات. وفي هذا الكتاب أحاول أن أشاكس الذين يعتقدون أن السياسة تدور حول «حقائق»، من منطلق أنها قبلَ كل شيء بنتُ الواقع، ليروا وجهها الآخر وهو أنها أيضا يمكن أن تحل بقوة هائلة في «المجاز».

قد يكون المجاز السياسي محاولةً لكشف ما يسبق الخيال السياسي. ويمكن أن يحتاج هذا النوع من الخيال إلى مجاز، وحتى نفهم الأول لا بد من فهم الثاني، ليس من زاوية التفكير والتعبير فقط، بل التدبير أيضا، إذ إن المجازات المتخيَّلة تقود إلى تصرفات، مدفوعةٍ بها، أو مستلهمةٍ منها، أو ساعيةٍ إلى تحقيقها في الواقع المَعيش.

وقبل هذا كله هناك همزات وصل بين «الخيال السياسي» و«المجاز السياسي»، فالأخير في وسعه أن يفتح أمام التفكير أفقا بعيدا وجديدا، وبذا يمكن للمشتغل بالسياسة وممارسِها والمنخرطِ فيها، وكذلك من ينظر في مجراها الذي يتدفق بلا هوادة، ومن يقف على الضفاف التي تتسع وتضيق، أن يرى ما في الواقع من تعقيد وتركيب ببصيرة نافذة. ففي وُسع مجازٍ واحد سائد ومتكرر عبر القرون، كـ «شعرة معاوية» مثلًا، أن يساعد السياسي على أن يفتح ذهنه على احتمالات وخيارات متعددة، تترتب عليها تصرفاتٌ مرنة في دنيا الناس، كما أن تعبيرا مجازيا مثل «بينهما ما صنع الحداد» يُلهب الخيال حين يحاول في مبناه ومعناه أن يجيب عن سؤال عن الدرجة التي وصلتها العداوة بين طرفين، فما صنع الحداد يمتد من المنجل والخنجر إلى الصواريخ عابرة القارات.

ومع القهر الذي يطارد البشر أيًّا كانوا، في السياسة أو العمل أو حتى في حيواتهم الشخصية، فإن الحقيقة تُصبح أحيانا مناطا للتلاعب، إما لجهل وإما

لوهم وإما لرغبة وإما لإرادة لدى من يعتقدون أن ما ينطقون به، أو يتصرفون وَفقَه، هو الحقيقة، وهذه مسألة تعيب أغلب ما يدور من حوار، لا يحاول المنخرطون فيه أن يصلوا إلى الحقيقة، وألا يرضَوا بسواها بديلا، إنما يجالد كل منهم كي ينتصر لوجهة نظره، بدءا من السوفسطائيين الذين جعلوا أفلاطون يقف ضد البلاغة، وحتى خطابات الساسة المعاصرين التي تحاول أن تُجمِّل القبيح، وتمرِّر عبر المخاتلة والإيهام ما لا يمكن تمريره أو تبريره، وإن كانوا يسوقون للناس ما يجعل قطاعا منهم يعتقدون أن الحقيقة بالنسبة إلى هؤلاء الساسة هي المقصد والمبتغى والمنتهى.

إن من يُمعن النظر فيما يجري في حياتنا يدرك أن ما للمجاز من حظٍّ فيها أكبر بكثير مما للحقائق، وعلى رغم أن في وسعنا أن نتبين سريعا أوجه الكذب في أي شيء، ونفهم أنه ليس في مقدورنا الزعم بأن ما نصل إليه هو الحقيقة بعينها، فإن البرهنة على الكذب أيسر من إثبات الحقيقة، كما أن التعامل مع الأول أقل كلفة من الثانية، ومع الكذب تتعدد المجازات في إطار عمليات التدجين والمخاتلة والمراوغة والتحايل والمواربة والإيهام والدعاية والحشد والتعبئة.

كما أن الحقيقة نفسها لا تخلو من إقامة للمجاز أو حلول مُغرض له، حيث يكون حاضرا في خطاب كل من يدافع عنها بملء فيه، ويجتهد قدر استطاعته كي يجعل كلامه مُشبَعا بالبلاغة، بما يعطي ما نطق به قدرة أكبر على التأثير في النفوس، ويقطع الطريق على أي كذب بليغ مرتب ينتصر عليه، إن كان فيه ما يدغدغ مشاعر الجماهير ويتلاعب بها ويستميلها.

لكل هذا تتناطح في عالمنا أكاذيب ليس فيها نصيب من الحقيقة سوى ما يمكن إثباته علميا، أو الدلالة عليه. وهو قليل إذا ما أخذنا في الاعتبار تلك المقارنة القائمة بين العلم والفلسفة في حياتنا، فالعلم افتراضات ثبتت صحتُها أو تساؤلات تمت الإجابة عنها، بينما الثانية تدور حول الأسئلة التي لاتزال معلَّقة، وهي الأكثر بالطبع، ولأنها كذلك، فإن الباب يظل مفتوحا طوال الوقت أمام الأكاذيب.

ومع هذا، فإننا لا نزعم أن ما نصل إليه من نتائج في قضايا السياسة والبلاغة، مهما توخينا الحذر في اتباع المنهج العلمي، هو الحقيقة المطلقة التي لا يرقى إليها شك، فتلك تبدو في ظل اختلاط الحجج والأسانيد، وتضارب المصالح والأهواء، مجرد

افتراض مثالي، وليس في وسع أحد أن يؤمن بها سوى أولئك الذين يحل في نفوسهم إيمان عميق بأمور لا يقبلون فيها شكا أو مساءلة، مثل العقائد الدينية.

إن العقل بكل ما امتلك من قدرة على التفكير، ووسائل ومناهج علمية، لم يبرهن لنا، حتى الآن، إلا على الجزء الضئيل مما في وسعنا أن نطلق عليه وصف «الحقيقة»، وأتصور أن الناس سيظلون يتخبطون في الأمور المتشابهة، تتقاذفهم أمواجها التي لا تتوقف من دون أن يقفوا على الحقيقة بشكل تام، لاسيما أن هناك من يحاولون طَوال الوقت زعزعة ما يعتقد فيه هؤلاء في إطار التنازع حول الحقيقة، أو بمعنى أدقَّ أشباهِها. ويزداد هذا الوضع سوءا إن انزلق الجدال إلى صراع سياسي، يستبيح كلُّ طرف فيه ما شاء من وسائل صناعة البرهان، حتى لو كانت زائفة، في سبيل الدفاع عن وجهة نظره، والانتصار لمصلحته. وكان من بين هؤلاء من يدعي أن الحقيقة معه، وقد يكون مستعدا للكذب وهو يدافع باستماتة عن هذا.

هل يعني هذا أن الحقيقة غائبة أو غائمة وليس في مقدورنا الوصول إليها؟ لا، ليس الأمر على هذا النحو، إنما أريدُ مما سبق أن أبرهن على أن الحقيقة، باعتبارها معنى وموقفا، هي نفسها محل نزاع. وقد رأينا كيف وُضِع هذا المعنى في موضع اختبار بعد انطلاق الثورات والانتفاضات العربية، حيث صارت الحقيقة محل ادعاء وتجاذب بين إرادات ورغبات متصارعة هي في جوهرها مجرد مجازات متناطحة، ما يعني في خاتمة المطاف أن الاهتمام بالمجاز يجب ألا يقل في وعينا عن الانشغال بالحقيقة.

وعلى رغم محورية المجاز في الفكر العربي القديم، عطفا على الجدل الذي دار في القرون البعيدة بين المعتزلة والأشاعرة وأهل الأثر بشأن تأويل النص القرآني، فإن هذه المسألة لم تلبث أن خمدت لدينا، بينما واصلت نموها في الغرب، متعديةً قضايا اللغة وطبيعتها، لتصبح مدخلا لتفسير الظواهر الاجتماعية والسياسية[1].

***

إنني أتذكر في هذا المقام ما كان يجري في مدارسنا، حين لا يُعطى كتاب «البلاغة» - وهو جزء من مساق اللغة العربية - ما يستحقه من اهتمام، إذ كان مُقرِّرو المادة يجعلونه كتابا للقراءة فقط، ويخرجون مادته من حسابات الامتحان النهائي، ولذا

كان أغلب المدرسين يهملونه، وأحيانا يصرفون الساعات المخصصة لدراسته في دراسة النحو والصرف والنصوص والمطالعة والقصة المقررة.

كنا نقلِّب الكتاب في أيدينا، على صغر حجمه، ونمرر أعيننا على سطوره فنرى كلمات من قبيل «المجاز المرسل» و«الاستعارة» و«الكناية» و«التشبيه» و«الإطناب» و«المفارقة» و«التوكيد» اللفظي والمعنوي وغيرها، فنقول لأنفسنا: يكفي ما نراه منها في شرح نصوص الشعر، متصوِّرين وقتها أن البلاغة هي حبيسة القصائد في الأساس، وتحل بدرجة أقل في السرد القصصي والروائي، ثم المقالات الأدبية، التي لم تكن تخلو من ألوان البديع، لاسيما إن كانت لأدباء.

لم يقُل لنا أحد في ميعة الصبا إن ألوان البلاغة تسري في كل أوصال كلامنا، حتى ما يقال منه باللهجات العامية أو الدارجة، وأن كثيرا منه يثريه المجاز، الذي خلقته قرائح البشر وبصائرهم، وهم يدركون بفطرتهم أنه من الضروري تجاوز الواقعي المباشر الخالي من أي جميل أو خيالي، وربما يدركون أن ما يُعَد من قبيل المحسنات البديعية له وظائف أساسية في فهم التعبيرات والتركيبات، ويحمل كثيرا من الدلالات، وقد تكون هذه الوظائف، وتلك الدلالات، اجتماعية أو سياسية أو نفسية، لتشكِّل جزءا رئيسا من الخطاب.

ولم يُبلغنا أحد وقتَها أن الاستعارات تتعدى حدود البشر إلى البهائم، وهي بين أخذ ورد بين الإنسان والحيوان، إذ طالما استعار دارسو سلوك الحيوانات كثيرا من المفاهيم التي ابتُكرت في دنيا الناس، وبدرجة أقل يحدث العكس، ولو أنصفنا لقلنا إن البشر يبيتون بياتا شتويا، لأنهم ينامون مدة أطول في الليالي الباردة، ويسيرون في أسراب كالنمل أحيانا، وينسلون معاطفهم الصوفية في الصيف القائظ كما تنسل بعض الحيوانات شعورها[2]. وفي الحالين نحن أمام بلاغة بلا ضفاف، تسيح في كل اتجاه، وتصل إلى كل أحد، وكل شيء، وليست مجرد مرصعات في قصائد الشعر، ومقطوعات النثر والسرد.

لكن يبدو أن ما كانت عليه حالنا قد تشابه مع أحوال الآخرين، في كل مكان تقريبا، فمثلا «كان معظم علماء اللغة والفلاسفة وغيرهم من الباحثين، حتى وقت قريب، ينظرون إلى الاستعارة بوصفها شيئا شاذا، يقع خارج مركز اهتماماتهم اليومية، وأنها منحرفة وغير لائقة وغير مناسبة، أو أنها لغة وهمية

لا يستعملها الشعراء والسياسيون والناس إلا إذا كانوا مختلين عقليا»[3]، وهذا بالطبع رأي قاصر.

وكان الناس في الماضي يتعاملون مع البلاغة باعتبارها حِلية، أو قلادة زينة، ويربطون بين «سحر البيان» وبين جيَشان المشاعر، لكن الأمر تعدى هذا الآن، في ظل التطور الذي شهدته علوم اللغة، وأدى إلى فك شفراتها، ومعرفة خباياها، وإدراك تعدد وظائفها. وقد «كان الأقدمون يقصدون من البلاغة أنها فن لمخاطبة العواطف، ولكننا يجب أن نزيد على هذه الغاية غاية أخرى وهي أن تكون البلاغة علما تراد به مخاطبة العقل»[4]. كما ينبغي أن تصبح للبلاغة وظيفة معرفية إلى جانب وظيفتها التعبيرية والجمالية، متعدية حصرها أو قصرها على الأدب، باعتباره مخزنها الذي يجب أن تصب فيه كل إمكانياتها، أو سجنها الحريري الذي لا يمكن لها أن تبرحه.

فالصور المجازية تظهر في الاستعمالات العادية للغة، ونراها في عناوين الصحف التي صارت تميل إلى التلاعب الماكر بالألفاظ، ففي صحف أجنبية نجد عبارات من قبيل: «التأمين الصحي يخضع للجراحة»، و«سفينة الطاقة تدفع أشرعتها رياح جديدة»، و«أمريكا تكسر حصَّالة الضمان الاجتماعي»، و«الاصطدام بسقف العمر»[5]، ونرى في صحفنا عبارات مثل «سفينة الوطن»، و«رياح التغيير»، و«الإرهاب الأسود»، و«قافلة التنمية»، و«العرس الديموقراطي»، و«القلة المندسة»... إلخ.

إن المجاز منساب في تفاصيل حياتنا بشكل ظاهر للعيان، حيث توجد الاستعارات والتشبيهات والكنايات في الحوارات اليومية التي تجري على ألسنة الناس في الشوارع والأسواق والمكاتب والمصانع والورش والحقول والبيوت والملاعب، والأمثال التي نضربها، والحكم التي نتعظ بها، والأحكام التي نطلقها، والأساطير التي نرددها حكاياتٍ ورؤى، والاستشهادات التي نستعين بها. وبعض هذه الاستعارات المتداولة تعيبه المبالغة، وبعضها يُعبَّر عنها بإشارة تغني عن عبارة، أو صمت يغني عن نطق، لكنها أيا كانت الهيئة التي تتخذها فهي لا استغناء عنها بالكلية.

والمجاز حاضر في الإحالات والتضمينات التي تنتشر خلال الكتابات بكل اللغات، فالشخصيات والأحداث والحكايات والعبارات وبعض الكلمات التي كانت شديدة التميز، وترسخت في الوعي الجمعي، تُضمَّن في بعض الأحاديث الشفهية، وأكثر

في السطور المكتوبة، وقد تكون قائمة في قصائد ومسرحيات وقصص وروايات أو نصوص دينية، وأعمال فنية، وما ينسب إلى شخصيات حقيقية ومختلقة. ولأن الإحالة الضمنية لا تُستعاد بوصفها إشارة مباشرة، إنما معها بعض المعاني الإضافية التي تمثل بعض صفات أو خصائص صارت الكلمة رمزا لها[6]، فإن حضور المجاز في تلك الإحالة يجعلها أكثر إغراء لكثيرين في استدعائها وتضمينها في نصوصهم الجديدة. وحتى لو كان المتضمَّن هو شخصية، فإنها غالبا يلفها سحر المجاز أو ما يشبهه، مما يزيد من ألقها، ويحض على استدعائها، ويجدد وظيفتها التي تتجاوز الثقافات والأزمنة.

وصار المجاز يزاحم التفكير العلمي، أو يفرض حضوره على القضايا العلمية المطروحة في الإنسانيات على وجه الخصوص، وحتى في الطبيعيات، حين يراد الإيحاء بالعلم لخدمة أغراض أخرى، في إطار الصراع الاجتماعي والدولي، ورغبة بعض الأطراف في تعزيز الهيمنة.

***

أريد أن أبيِّن في هذا المقام أن هذه ليست دراسة في علم اللغة أو البيان، إنما في علم الاجتماع السياسي، وإن كانت تتوسل بعطاء اللغويين في البرهنة على تصورها المبدئي، ومقولتها الرئيسة، أو افتراضها الأساسي، ألا وهو أن المجاز حاضر في الحياة السياسية، بقدر حضوره في المجتمع الذي تُشكل اللغة واسطة التفكير والتعبير عنه، وتقيم بحروفها المنطوقة والصامتة بنيان العلاقات بين أفراده، في توزُّعها بين الصريح والضمني، والجلي والغامض، والمُسهَب والمختزَل، والبائن والمُضمَر، والمنطوق والصامت، وما هو حروف وما هو صور، والمتوسِّل بالعبارة والمتخفي خلف الإشارة.

وتتحول اللغة والصور في هذا المقام إلى أداة أو وسيلة للتحليل، لكنها لا تطغى عليه، لأن ألوان الاستعارة في الحياة السياسية تتعدى مجرد جلب التشكيلات اللغوية والصور من عالم النبات والحيوان بل الآلات لتقربه من عالم الإنسان في مجال كونه كائنا سياسيا، شاء أو أبى، أدرك أو لم يدرك، تساوق مع هذا أو جفل واستعصم بالهروب الزائف إلى استعارة النماذج والطرق، وأنظمة الحكم، وأساليب الإدارة، ومسارات التنمية، وسن القوانين والتشريعات، وتشييد أبنية الخطاب، ورسم ألوان الدعاية.

لهذا لم يلزم الباحث نفسَه بالإسهاب في شرح ألوان المجاز وتجلياته المتعارف عليها عند اللغويين، منطلقا مما انتهوا إليه ليبني تصوره عن «المجاز السياسي» بمسارات منهجية مختلفة، وإن كانت العناوين الرئيسة لفصوله تتكئ على بعض التقسيمات التي أنجزها اللغويون لأشكال المجاز، وتضيف إليها مجالات أخرى، نابتةً من رحم المجتمع، ومشتقةً من قلب السياسة التي تجنح إلى الصراع، وما يقتضيه من بناء الحجة والإقناع، بصرف النظر عن مدى تماسكها ومشروعيتها.

إن الكتاب، على رغم ما يلتزم به من منهج علمي في التفكير والتأمل والشرح والاستدلال، فإنه لا يهمل التفكير الحر، الذي لا يحبس نفسه داخل صندوق التحليل المتعارف عليه، والمفروض فرضا، بنماذجه الإرشادية ونظرياته ومؤشراته ومقاييسه، ولا يتحيز لتصوُّر مسبق، يلوي إليه عنق كل معلومة ومعرفة، كي تستجيب له، ولا يقْصِر نفسه على منتَج معرفي لثقافة دون سواها، إنما هو منفتح على عطاءات عقول بشرية متعددة، أدلت بدلوها في هذا المضمار، وسعت إلى فهم قضية المجاز بعلاقاتها المتشابكة مع تصورات مختلفة، وسياقات اجتماعية وسياسية متباينة، وظروف متبدلة في الزمان والمكان.

وما أود أن أنبه إليه هنا أنني لم أقصد بدراسة المجاز السياسي أن ألقي السياسة في مجاهل الابتعاد التام عن ملامسة الحقيقة، لاسيما أننا الآن في حاجة ماسة إلى تقريب السياسة، فكرا وممارسة، من الحقائق، بل قصدتُ في الأساس أن أُجلِّي بعض الغموض وأكشفَ بعض التلاعب الذي يسكن قلب السياسة، سواء أأخذ شكل توظيف المجاز في دغدغة مشاعر الجمهور، أم كان المجاز مجرد مسرب للهروب من مواجهة الحقيقة، التي قد تمثل شوكا جارحا يتجنب الساسة المشيَ عليه، ليس لأنها تُدمي في حد ذاتها، بل لغضاضة أقدام أولئك الذين يفضلون دوما العيش في ظلمات الكذب والمخاتلة بما يصنعونه من الإبهام والإيهام، اللذين يجعلان الجمهور في حالة ترقُّب ودهشة هي أشبه بالشلل، وهي مسألة يفضلها الساسة، بغض النظر عن نوع النظام السياسي الذي يحكُم ويتحكم في تسيير الأمور، استبداديا كان أو ديموقراطيا؟

إن هذا الكتاب، الجديد في موضوعه بالنسبة إلى دارسي العلوم السياسية العرب بعد أن تناول بلاغيون بعض جوانبه، هو محاولة لهز المسلَّمات الزائفة، والتصورات الجامدة، التي يتبناها دارسو العلوم السياسية في بلادنا، ممن يعتقدون أن السياسة

هي بالضرورة «فن الممكن» شرطَ أن يكون هذا الممكن هو «ابن الحقيقة» و«ربيب الواقع»، وبذا ينحرفون بتصوُّراتهم، التي هي أشبه بالأوهام، إلى مسالك الخطل، ومهالك الجهل، في وقت يعتقدون فيه أن ما يدرسونه هو حقيقة لا تقبل الشك.
ويتغيا الكتاب بما هو أعلى من تنبيه الدارسين، ألا هو إماطةُ اللثام عن كثير من المكر والخداع الذي يحيط بالسياسة عبْر توظيف اللغة، باعتبارها تقع في قلب «القوة» التي تدور حولها العملية السياسية برمتها، وباعتبار البلاغة الجديدة قد فرضت وجودها على الثقافة السياسية[7].

إن كل شيء في النهاية يُعبَّر عنه بالعبارة أو بالإشارة، وحتى إن ذهب السياسي إلى الفعل، فإن فعله يسبقه كلام، أو يصاحبه، ويتبعه، للتبرير أو التوضيح أو حتى إعلان النصر في المعارك السياسية، صغيرة كانت أو كبيرة. وهذا الكتاب ينطلق من تلك النقطة، ليحاول كشف جوانب المجاز في الخطاب والفكر السياسي المعاصر.

السياسةُ والكلام

ليسَ المجتمعُ الإنسانيُّ معادلةً رياضيةً مُحكَمة، أو تركيبةً كيميائيةً محددةَ العناصر، أو شكلا هندسيا معروف الأبعاد والزوايا، بل هو حركة دائبة تتوزع بين الانتظام والعشوائية، والإحجام والإقدام، والإرجاء والمبادرة، والقعود والنهوض، والسلبيــــة والإيجـــابية، والعنــف والســـلام، والصخب والســـكوت، والتعصب والتسامح، واليأس والأمل، والتذكر والتخيل. وتوجـــد بين هذه المتنـــاقضات ألوان وأشكال وأنماط متـــــدرجة من التصورات والتصرفات، والظنون والرؤى، والآمال والأوهام.

ويُعبِّر النــــــاس عن كل هذه الحـــالات بكلمات منطوقة أو مكتوبة أو بالإشارات

«ينشطُ دورُ الاستعاراتِ في حديثِنا، لتتعدى أن تكون فقطَ هي ما تنبأنا به قواعد البلاغة من أنها مجرد تشبيه ناقص، إلى ألوان من الأوهام والتهويمات والتصورات التي يصنعها الغياب الدائم للحقيقة، خصوصا أننا لا نعرف على وجه اليقين ما يقف وراء القرارات السياسية»

والإيماءات والإيحاءات، ويجري الأمر بين ظاهرٍ وباطن، وواضحٍ ومُضمر، وجليٍّ وخفي، لتحضر اللغةُ والكلام، أو كل ما يحتاج إليه البشر في سبيل التواصل، الذي هو ضرورة للأفراد والجماعات، كي تكتمل لوحة الحياة أو تتوافر شروط وجودها، لأنه من دون تواصل سنكون جمادات أو أمواتا، أو حتى عدما، إن كان من الممكن تعيين العدم.

في هذا المضمار قد يكون من المفيد ابتداءً الالتفاتُ إلى ما قاله السيوطي في تعريفه للكلام والتمييز بينه وبين غيره:

«ما خرج من الفم إن لم يشتمل على حرفٍ فصوتٌ، وإن اشتمل على حرف ولم يُفِدْ معنًى فلفظٌ، وإن أفاد معنى فقولٌ. فإن كان مفردا فكلمةٌ، أو مركبا من اثنين ولم يُفِدْ نسبة مقصودة لذاتها فجملةٌ، أو أفاد ذلك فكلامٌ، أو من ثلاثة فكَلِمٌ»[1].

من هنا فإن الكلام يتعدى الصوت واللفظ، ويسكن الجملة والعبارة، ويكون قابلا للتأويل والاجتهاد في تفسير معانيه ومراميه، التي تكمن في المفردات والتراكيب والعبارات، التي قد يتفاوت إدراك وفهم ما تعنيه بين ناطق وسامع، وفاعل ومفعول به، وتتعرض لكل آليات التشويه والتحوير والتدوير والتأويل، بعضُها يذهب إلى المعنى من أقرب طريق، وبعضها علينا أن نبذل جهدا مضنيا، أو نستعيدَ ما في رؤوسنا من خبرات وتصورات، كي نقف على مبتغاه ومنتهاه. وبعض الكلام يكون جديدا على مسامعنا، وبعضه مجرد عبارة جارية وسائدة تلوكها الألسن، وقد بات معناها محددا بصرامة من فرط استعمالها أو توظيفها.

لكن مثل هذه العبارات النمطية أو المُنَمْذَجة أو المعلبة ليست هي الغالبة، بل تلك التي تنفتح على تأويلات عدة، قد تتعدد على قدر السامعين أو القارئين، ويمكنها أن تجعل الصمت أحيانا أبلغ من الكلام، أو أجدى، لأن النطق قد يُفسد المعنى، في ظل عجز اللغة، مهما كانت درجةُ إتقانها وبلاغتها، عن التعبير عن كل ما نريد قولَه.

وربما يكون الشاعر الكبير صلاح عبدالصبور مُحقا حين قال في قصيدته: «مذكرات الصوفي بشر الحافي»:

«احرصْ ألا تسمع
احرص ألا تنظر
احرص ألا تلمس
احرص ألا تتكلم
قف..
وتعلق في حبل الصمت المبرم
يَنبوع القول عميق
لكن الكف صغيرة
من بين الوسطى والسبابة والإبهام
يتسرب في الرمل كلام
ولأنك لا تدري معنى الألفاظ
فأنت تناجزني بالألفاظ
اللفظ حجر
اللفظ منية، فإذا ركَّبتَ كلاما فوق كلام
من بينهما استولدتَ كلام
لرأيتَ الدنيا مولودا بشعا
وتمنيت الموت
أرجوك
الصمت!»[2].

وإلى جانب خيال الشاعر هناك رأي العلم الذي يبديه عالِم الأنثروبولوجيا البولندي برونيسلاف كاسبر مالينوفسكي Bronislaw Kasper Malinowski، حين يقول بعد دراسة متأنية لعدة مجتمعات بشرية:

«إن الناس يتداولون كلماتٍ على أن لها قدرةً كامنة على إحداث الأفعال.. وقد تكون الكلمة الواحدة، التي ينطق بها المرء، مصدر سعادة للملايين من البشر، مثلما هو كائن حين يبارك الأب في المسيحية المخلصين من عباد الرب. ويمكن أن يترك الناس كل شيء وراء ظهورهم، ويخاطروا بحيواتهم، وينفقوا أموالهم، ويخوضوا الحروب، وينظموا رحلات متعبة

في مغامرة من أجل اكتشاف الجديد، لأن واحدا من بينهم نطق ببعض الكلمات. قد ترد تلك الكلمات في خطاب سخيف لواحد من الساسة، أو عبارة ثابتة في خطاب مقدس، أو تعليقٍ أحمقَ يجرح الكرامة الوطنية، أو إنذار نهائي. وفي جميع الأحوال تصير الكلمات قوة ضاربة، وتصبح من الأسباب الحاسمة للفعل»[3].

لكن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام هو: هل الكلام يُحلِّق في الفراغ؟ إن الإجابة التي تأتي للوهلة الأولى هي أنه في المجتمعات جميعها ترتبط الكلمة بالسياق الاجتماعي الثقافي الذي تُتَدَاوَل فيه. وكل ثقافة تطلق مفردات بعينها لوصف الانفعالات الأساسية المتعارف عليها وهي: الاهتمام، والابتهاج، والدهشة، والحزن، والغضب، والاشمئزاز، والازدراء، والخوف، والخجل، والشعور بالذنب. وهذه حالة عامة مع استثناءات قليلة تثبت القاعدة، مثل اللغة البولندية التي لا تعرف كلمة «الاشمئزاز»، واللغة الجنجالية، وهي لغة أسترالية قديمة، التي لا تفرق معجميا بين «الخوف» و«الحياء»[4]، وغياب التفرقة تلك يؤثر، من دون شك، في المعارف والقيم والتوجهات السياسية في تلك المجتمعات، إن قورنت بمجتمعات أخرى تعرف التعبير عن هذه الانفعالات جميعها أو بعضها.

وفضلا عن وصف الانفعالات، يُعَبَّر عن المعايير والطرائق والقيم والجزاءات والأدوار ونماذج السلوك بواسطة الكلمات، التي تحفظها، وتجعلها تنتقل من إنسان إلى آخر، ومن جيل إلى آخر. في الوقت ذاته فإنه «من المؤكد أن رموزا وإشاراتٍ أخرى وأدواتٍ وأغراضا ورسوما ولوحاتٍ وصروحا وتماثيلَ، تسهم كذلك في نقل الثقافة والمحافظة عليها»[5].

وهذا يفيد بالطبع في أن «الكلام في السياسة» أو «كلام السياسة» من أكثر الأنواع تفاعلا مع السياق العام. فإذا كان الحوار في الفلسفة أقرب ما يكون للمونولوج، الذي يدور عبر أفكار وتأملات ومنطق يسعى إلى نسق أو بناء متكامل غير متناقض، فإنه في السياسة ديالوج، يجري بين قوى وتكتلات وأحزاب وجماعات ودول، ويعبر عن التنافس والصراع بينها[6]. وفي هذا الشكل الحواري يكون للكلام دور بارز، لا يمكن فهمُه إلا من خلال السياق الاجتماعي.

ومثل هذا التصور يبرهن على عدم صواب رأي من يتعاملون مع السياسة على أنها حقيقة مادية واضحة، ولا يبذلون أي جهد في سبيل معرفة ما فيها من كلمات محملة بالمجاز، حيث الأوهامُ والخيالات والصور غير الحقيقية والخُدع والتلاعب بالألفاظ والمعاني وبالمشاعر والقلوب والعقول، فالسياسة ليست سلعة في أساسها، بل هي في مطلعها خطاب، يشكل الكلام جزءا رئيسا منه، وهنا يولد ويسكن المجاز، الذي لا يمكن نكرانه أو تجاهله.

وحتى لو قلنا إن الناس في الدول الحديثة ينتظرون من السياسيين، خاصة قادة الدول ورجال الإدارة العليا، بذلَ أقصى ما لديهم من جهد في سبيل توفير العيش الكريم للشعب كله عبر تقديم كل الخدمات من تعليم وغذاء ودواء وإيواء وكساء واتصال وترفيه، وإقامة العدل من خلال الالتزام بتطبيق القانون أو إنفاذه، وتوفير الفرص المتكافئة بين الجميع من دون تمييز على أساس النوع أو العرق أو الدين أو المذهب أو اللغة أو الطبقة أو الجهة، واتخاذ ما يلزم حيال حماية الدولة وتمثيلها بأمانة وكفاءة وبراعة لدى الدول الأخرى، فإن كل ما في هذا من خدمات مادية ومعنوية ورمزية يبدأ بالكلام، الذي به تُكتَب وتُسجَّل وتُطرَح معالم السياسات والخطط والاستراتيجيات.

فالبرامج والخطط التي تضعها الحكومات، وتعمل على ترجمتها في الواقع المَعيش، تصاغ في كلمات تتجاور لتصنع العبارات التي تتتابع فتخلق تصورات متكاملة أو مقبولة ومقنعة، تُتَرجم فيها الأحلام والأفكار والأخيلة إلى إجراءات قابلة للتطبيق. كما أن البدائل التي تضعها المعارضة للسياسات القائمة ما هي في النهاية إلا كلمات أيضا، تتوزع على دروب الحياة جميعها، وترمي إلى إقناع الناس بها، وتظل وُعودا مادامت المعارضة لم تتولَّ الحكم، فإن تولتْهُ انسحب عليها ما ينسحب على من كانوا في إدارة الدولة من قبل.

وفي الحالتين يحط الكلام الهائم في الرؤوس على الورق، فتحدِّده العبارات المكتوبة، أو تحدُّه وتقيده على منتج الرسالة ومتلقيها، لاسيما إن كان واضعو البرامج لديهم إلمام تام بالمشكلات والمعضلات والتحديات، وقد درسوها وقلَّبوها على وجوهها، وخلصوا إلى حلول علمية وعملية لها، تتخلص من أساليب الخداع والمراوغة واللعب على الغرائز والعواطف التي تتطلب شحنات من البلاغة

والمجاز، وقد تتسم بالهروب من التقييد والتقيد بالتزامات واضحة جلية لا مجال فيها لتأويلات عدة، أو تفسيرات متباينة، أو أبواب ونوافذ مواربة للتنصل والهروب، إن لزم الأمر.

وهذه البرامج أو الخطط تتسم بالتقريرية والعملية والإجرائية، فتصبح بمنزلة العهود أو الوعود التي تقطعها الحكومات على نفسها، بعد أن تكون قد حددتها وعدَّدتها وقدمتها في صورة مفصلة بوسع كل من يطلع عليها أن يعرف ما له وما عليه، أو على الأقل يدرك المستوى المعقول والمقبول منها، فيمتلك القدرة على التقييم والمراجعة والمحاسبة، سواء بطريقة مباشرة أو عبر ممثلي الشعب من أعضاء المجالس النيابية والمحلية أو البلدية، الذين تتركز مهامهم في سن التشريعات والقوانين والمشاركة في وضع السياسات العامة، والرقابة على أداء الحكومة، والمساهمة في إطْلاع الشعب على المعلومات، وإظهار خلفيات القرارات.

وينقل هؤلاء كل ما يدور، أو يعبِّرون عن آرائهم فيما يجري، أو يشاركون في صنعه من خلال الكلمات. ويشاركهم في هذا الإعلامُ الذي يعرض ما يتلقاه من المسؤولين والممثلين النيابيين، ثم يعمل على كشف ما يتعمد هؤلاء إخفاءه، ويصوغ كلَّ هذا في كلمات تُكتب في الصحف أو ينطق بها الإعلاميون في البرامج الإذاعية والمتلفزة، وقد تُرسَم في صور ملتقطة من الواقع، بعضها يغني عن آلاف الكلمات، أو في رسوم كاريكاتورية تَختزل الكثير مما يقال، وربما تُعبر عنه أحيانا بطريقة أعمقَ مما تستطيع الكلمات أن تفعله.

على رغم هذا نجد في بعض الدول حكومات أو سلطات تتهم معارضيها بأنهم لا يملكون إلا «الكلام»، مع أن الكلام هذا يكون هو الطريقة التي تحتويها البرامج الحزبية، والخطط، والسياسات البديلة أو التعقيب والتصويب الذي ينطق به المعارضون، أو التعبير عن الآراء والمواقف والاتجاهات من قبل سائر المحكومين، الذين بوسعهم أيضا أن يعبروا عن هذا بطرق أخرى غير الكلام تشمل الإشارة والإيماءة ولغة الجسد عموما.

وخلال المواجهة وربما الملاسنة بين السلطة والمعارضة نجد أن المشكلة الحقيقية لا تقف عند حد اتهامات الأولى للثانية بأنها لا تجيد سوى الثرثرة، وأن إمكانية توظيف الكلام في التلاعب بعواطف الجمهور إنما هي أعمق من ذلك

بكثير، وتمس الطرفين، ولا مزية لأحدهما على الآخر في هذا، إذ تمتد إلى مدى قدرة الكلمات على التعبير عن الواقع. فالأسئلة التي سببت مزيدا من المعاناة والاضطرابات والدمار للبشرية على مدار تاريخها كانت تلك المتعلقة بمناظرة الكلمات للوقائع، ويكفي أن ننظر إلى كلمات من قبيل: دين، ووطنية، وملكية. فعلى رغم أن كل كلمة حية من هذه لها جذورُها في وعينا وتاريخنا العقلي، فإنها بتحديد ماهيتها في الواقع تبدو أمرا مختلفا تماما، وبذا لم تعُد تنفع في هذا الفكرةُ البدائيةُ التي كانت تتصور أن الاسم يشير إلى الشيء ويصفه، وأن في وسعنا الاستدلالَ على وجود الشيء بمجرد حضور الاسم[7].

وإمعانُ النظر في الجاري والسائد يبيِّن أن كلام السياسة لا يقتصر على المساجلات المباشرة بين السلطة والمعارضة، بل يتجلى أيضا في الخطب والشعارات والبيانات والمنشورات التي تنتجها أطراف عديدة منشغلة بالعمل السياسي. وبذا يتخفف هذا الصنف من الكلام كثيرا في هذه الحالة من التقريرية والإجرائية، ويكون في وسعه أن ينهل من مَعين البلاغة بما تنطوي عليه من استعارات ومبالغات وتشبيهات، تُسْتعمَل في التعبئة السياسية والاجتماعية خلال الانتخابات أو الاستفتاءات أو دعوة الشعب إلى الحضور خلف المشروعات الوطنية الكبرى، وتُستعمَل أيضا في التحريض والتجييش والتهييج والتأجيج خلال أنماط من الاحتجاج مثل المظاهرات والاعتصامات والإضرابات والانتفاضات والفورات والثورات والانقلابات العسكرية.

ففي الحالة الأخيرة لا يكون المضطلعون بالتعبئة أو التحريض معنيين بدقة الألفاظ وعقلانيتها وواقعيتها وعلميتها ومنهجيتها، مثلما هي الحال عند الناطقين الرسميين بتصريحات وبيانات وردود على الانتقادات التي توجَّه إلى السلطة، أو لدى واضعي الخطط، أو من يسنون القوانين والتشريعات ويصوغون الدساتير.

لكن الطرفين قد يتبادلان في بعض المواقف والحالات اللجوء إلى البيان أو البلاغة، من منطلق إدراكهما أن السياسة، كما سبق الذكر، ليست في النهاية سلعة مادية، معمَّرة أو استهلاكية، بل هي خطاب في الأساس، موجَّه بالدرجة الأولى إلى الجماهير التي تنتظره وتستهلكه، وقد يروق لها فيقنعها، أو يزيد غضبها. وهنا يقول غوستاف لوبون Gustaf Lubon:

«إن الجماهير يبهر مخيلتَها ويثيرها الاستخدامُ الذكي والصائب للكلمات والعبارات المناسبة، فإذا ما استخدمناها بشكل فني لبق فإنها تستطيع عندئذ أن تمتلك القوة السرية التي كان أتباع السحر يَعْزُونها إليها في الماضي. فهي تثير في روح الجماهير العديدة أقوى أنواع الإعصار، ولكنها تعرف أيضا كيف تهدئها، ويمكنها أن تبني هرما أكثر علوا من هرم كيوبس العتيق بواسطة عظام الضحايا فقط، أقصد ضحايا الجماهير التي هيجتها الكلمات والعبارات. إن قوة الكلمات مرتبطة بالصور التي تثيرها، وهي مستقلة تماما عن معانيها الحقيقية. والكلمات التي يصعب تحديد معانيها بشكل دقيق هي التي تمتلك أحيانا أكبر قدرة على التأثير والفعل»[8].

وعلى رغم هذا نجد أن هناك من يرى أن القادة والساسة تكفيهم معرفة اختيار الكلمات التي تجعل الجماهير تقبل أبشع أنواع الأشياء، ففي الواقع نجد أن «براعة الحكام تتمثل، كبراعة المحامين، في معرفة كيفية التلاعب بالكلمات، وإنه لفن صعب، وذلك لأن الكلمات نفسها تمتلك في المجتمع نفسه معاني مختلفة بالنسبة إلى الطبقات الاجتماعية، فهذه الطبقات تستخدم ظاهريا الكلمات نفسها، ولكنها لا تتكلم اللغة نفسها»[9].

إن كثيرا من الناس، وكما سبق الذكر، ينتظرون من السلطة أفعالا لا أقوالا، بالدرجة الأساسية، ومن ثم ينشغلون أكثر بقدرة أهل الحكم على تلبية احتياجاتهم المادية، لكن هؤلاء أنفسهم لا يرضون، حتى لو توافر لهم المستوى المناسب من الرفاه، أن يخاطبهم الحكام بغطرسة وعجرفة وتعالٍ. فلو تصورنا أن حاكما قد حقق إنجازا عريضا في مستويات التنمية والنمو، وانعكس هذا على أحوال المحكومين، لكنه يخاطبهم بما يحقر من شأنهم، ويتهمهم بالكسل، أو يصور نفسه على أنه الوحيد الذي يعمل في الدولة بأسرها بإخلاص وإتقان وتفانٍ، فإن مثل هذا الخطاب سيثير الغضب، من دون شك، لأن الناس في النهاية، أو تيارا عريضا منهم، تُهمُّهم الكرامةُ جنبا إلى جنب مع الرفاه المادي، بل إن من بينهم من يقدمون الاحترام الذي يجب أن تبديه السلطة حيالهم على توفيرها حياة مادية جيدة لهم.

لكن التوظيف السياسي للكلام الشفاهي لا يقف عند حد العلاقة بين السلطة والشعب فقط، بل إن الناس يحتاجون إلى الكلام ذي المجازات الظاهرة المتدفقة، من أجل ترتيب معاشهم، وإقامة العلاقات بينهم.

ففي دراسة شيرلي هيث Shirly Heath عن طريقة استخدام اللغة في تصريف الأمور الحياتية التي طبقتها على ثلاثة مجتمعات مختلفة داخل الولايات المتحدة هي: البيض والسود والطبقتان المتوسطة والعاملة، وجدت أن الناس يسردون قصصا بُغية التسلية والبهجة، ويُدْرجون الأمثال والحكم والاقتباسات الدينية في ثنايا قصصهم، وهناك من يقلد شخصيات تلفزيونية في مشاهد تمثيلية، ويوجد من يستخدم تعبيرات بلاغية لإطلاق أحكام قيمية عاطفية، تضفي بهجة، وتشعل التفاعل بين السارد والجمهور على حد سواء[10].

وهنا يثار تساؤل جديد: عن أي كلام في السياسة نتحدث؟ الشفاهي أم المكتوب؟

الحقيقة أننا بوصفنا بشرا حين نتحدث عن الكلام فإننا لا نقصد به فقط الكلام الشفاهي الذي تنطق به السلطة، أو يتفوه به المحكومون، وهم يعبرون عن آرائهم السياسية، بل نقصد أيضا الكلمة المكتوبة، لاسيما أن الانتقال من الشفاهية إلى الكتابية قد أثر في أوضاع البشر في كل المجالات، حين راح يمس بشدةٍ التطوراتِ الاجتماعيةَ والسياسية والاقتصادية والنفسية، ويؤثر في وضع المؤسسات الدينية، والمهارات التقنية وغيرها[11].

فالنص المكتوب يحمل مجموعة من التوجيهات والإرشادات التي تساعد على التفاعل الصحيح مع اللغة وبها، والمعاني لا تكون كامنة في النص، بل هي مستنبَطة من الخطاب الذي ينشئه القارئ في تفاعله مع هذا النص[12]، حين يتلقاه ويفكر فيه ويتأمله، وينتج خطابا على ضفافه، في تغذية مرتدة ينتبه إليها الحاكم الحصيف، حين يستمع، عبر مؤسسات وإجراءات، إلى أصوات المحكومين وهم يدلون بآرائهم في السياسات القائمة في صيغة كلمات مكتوبة أحيانا.

إن الكتابة، وثقافة الطباعة، مارستا دورا مهما في تعزيز الهويات الثقافية للدول، عبر تدوين أحداث الماضي، وجعلها يسيرة التذكر، بما يوظفها في فهم أحداث الحاضر وتحليلها. فالأحداث والوقائع الكبرى في تاريخ الأمم محفوظة عبر ملايين الكلمات، التي تصنع منها فكرة، ومن ثم نموذجا، بعد أن جعلتها حقيقة غير قابلة للدحض[13].

وللكتابة مقدرة على الإشارة إلى انتماء الفرد لخطاب يحمل دلالات اجتماعية، ويُعَد وسيلة للوجود في هذا العالم، أو يعمل ضمن «شبكة اجتماعية» تكون فيها اللغة هي صانعة المعنى عبر تضمينها في المحادثات والقصص والتقارير والمناقشات والمداولات والمقالات، وكل أشكال الحياة التي تجمع بين الكلمات والأفعال والمواقف والقيم والمعتقدات والشعور بالهويات الاجتماعية ومختلف الأنشطة، وكذلك الإيماءات والنظرات وأوضاع الجسد والملابس، وجميعها تشكِّل الخطاب الذي يجمع بين بعض طرق استخدام اللغة وبعض طرق التفكير والاعتقاد والشعور والتقييم والعمل[14].

وترتبط النصوص المكتوبة بسياقات إنتاجها واستقبالها، ما يعني ارتباطها بالثقافة، أو بأنماط التفاعل الاجتماعي داخل ثقافة معينة، ما يعني وجود علاقة بين الأشكال المتباينة التي ينتجها النص على أساس مختلف الأهداف الاجتماعية التي يقصدها، ومن ثم لا يبقى النص محلِّقا في الفراغ، بل هو، بوصفه شكلا كتابيا، مربوط بالواقع الاجتماعي والسياسي الحي[15].

وفي مجال الحديث عن السياسة بوصفها كلاما لا بد من تبيان علاقة اللغة بالسياسة، وكيف تصير اللغة سلطة معتبَرة في حد ذاتها، ومدى إمكانية أن تشكل رافدا قويا من روافد القوة الناعمة لأي دولة، صغرت أو كبرت. وهو ما سيُعالَج تفصيلا في النقاط التالية:

أ - اللغة والسياسة

يستقر اللغويون على أن اللغة لها وظيفة مرجعية تنشغل بصناعة السياق أو الإطار العام، حقيقيا كان هذا أو متخيلا، ولها وظيفة انفعالية أو تعبيرية عن مختلف المواقف، ووظيفة محرضة أو إيعازية واتصالية بين المتكلمين، كما أن لها وظيفة مجازية «لا تمارَس في إنتاج الشعر فقط، بل في مختلف الإنتاجات اللغوية التي ينشئ فيها المتكلم تعادلاتٍ بين شكل خطابه اللغوي وفحواه، راميا إلى خلق تأثيرات جمالية»[16]، قد لا تتوقف عند حد تذوق الجمال، بل تريد أن تستميل الوجدان نحو موقف سياسي أو اجتماعي معين، وهنا يصبح للغة السياسية مكان، سواء أكان هذا بطريقة مباشرة، في الخطب والبيانات

والتصريحات والمنشورات، أم بطريقة غير مباشرة، من منطلق أن كل شيء في حياتنا يبدو مُسيَّسا، شئنا أو أبينا، بل أبعد مدى من هذا حين انقلبت الجغرافيا السياسية إلى جغرافيا لغوية، مع حرص الإمبراطوريات النازعة إلى التوسع والهيمنة على فرض لغتها على أهل المستعمَرات[17].

فاللغة السياسية تستعير الكثير من مختلف الحقول والميادين لصناعة دلالاتها الخاصة، التي توظفها في معالجة قضية أو مسألة، متخلية عن أن تكون مجرد لغة وصفية خالصة، بل هي متعددة المستويات والمراجع، تقتبس من عالم الحيوان، ومن مجال الصناعة ومسار العلم وتصورات الدين وطقوسه، وعطاء التقنيات، وتجليات الفنون والآداب، وتحليق الأساطير، ويختلط فيها الوصف بالتقييم، والتدوين بالأمر، والرصد بالتوصية[18].

وتشكل السياسة والبلاغة والسلطة حزمة من المصطلحات وثيقة الارتباط، وهو ما لمسته الفلسفة منذ وقت مبكر، فالسوفسطائيون زيَّفوا الروابط بين البلاغة والسلطة، وكسرها أفلاطون عبر نظام تعليمي يفصل البيان عن الحكمة، لكن شيشرون لم يلبث أن أعاد الاتحاد بين اللغة الإقناعية وقوة المجتمع، ثم انهار الاتحاد بين الاثنين بانهيار المدينة الغربية مع نهاية القرن الخامس الميلادي. وجاء نيقولا ميكافيللي Niccolò Machiavelli[19] ليجعل من بلاغة الإرهاب والتسلط والإرباك سلاحا في أيدي الأمير، ويحذره من البلاغة السلبية التي يمتلكها المتملقون. ونبه يورغن هابرماس Jürgen Habermas[20] إلى ضرورة اضطلاع مؤسسات الحكم بإنتاج خطاب مقنع للمواطنين، وهي مهمة موكَلة إلى بعض صناع البلاغة. ووسع كينيث بيرك Kenneth Burke[21] مفهوم كارل ماركس Karl Marx[22] عن «التعمية السياسية»، ونظر إلى الخطاب السياسي باعتباره «استثارة للأساطير السياسية»، التي هي مستودع للمعتقدات الكامنة وراء وعينا بأفكار محددة، قد تكون مفيدة في دفع الفرد إلى الانتصار على متاعبه، وفتح الباب أمام تطور مادي ضروري، والإيمان بدور العلم في الحياة، ومن ثم بات من المتبع أن يستدعي السياسيون الساعون إلى السلطة اللغةَ في تثبيت أركان حكمهم.

وهنا يرى عالم البلاغة مارك أورب أن من يتمتعون بامتيازات في كل مجتمع يصوغون سلسلة من الرسائل يقدمونها إلى الناس بوصفها وحدها

الجديرة بالاعتبار، ويسعون بها أيضا إلى إخفاء أو تقليل أثر الرسائل التي تنتجها الجماعات المختلفة معهم، أو المناهِضة لهم. أما كارل لوج[23] فنظر إلى «مكانة المتكلم» ليرى أن الأقوياء هم من يصلون إلى وسائل الإعلام، وينفذون إلى مؤسسات الدولة ويدفعونها لتعمل لخدمة مصالحهم الخاصة، بينما يُتْرَك أصحاب «الصوت التابع» ليلوكوا كلاما جَوَّانيا، مهما وصلت بلاغته فإن تأثيره يظل محدودا.

وقد شرح رايت ميلز Wright Mills[24] وهانز غيرث Hans Gerth[25] الأساليب البلاغية التي يروِّج بها البعضُ خطابَهم الذي لا يخدم أحدا سواهم، في وقت يزعمون فيه أن ما أقدموا عليه هو لخدمة الجميع، وبهذا فتحا الباب أمام دراسات عن شبكات التأثير، وشبكات القوى التي تحتفظ فيها الجماعات وثيقة الترابط بسلطة سياسية خفية، تعمل على أن تكون مقبولة لدى المحكومين، بما تحققه من قوة إقناع.

وانتقدت كاتلين جاميسون[26] ودافيد بيردسل[27] غياب العقلانية عن الخطاب البلاغي الرسمي، حيث تطلَق الشعاراتُ الفارغة والصور البراقة لتجذب أكبر عدد من الناخبين، من دون أدنى اعتناء بتعميق معارفهم، أو تعزيز وعيهم، أو أي مسعى لإقناعهم. ولاحظ رايموند جوزي[28] أن وسائل الإعلام توسعت في توظيف الاستعارات بوصفها نموذجا معرفيا في الخطاب السياسي، وربط إيرفين شيفر Irvine Schiffer[29] بين الشخصية الكاريزمية وقدرتها على إنتاج خطاب بليغ، أو رسائل تواصلية رنانة، أكثر مما تتطلبه المواقف والأحداث التي يعبرون عنها. وشرح ريتشارد براون[30] المسائل المتعلقة ببلاغة التحكم في المعلومات التي تتدفق على رؤوس الناس حول ما يُهم حياتَهم[31]، وكيف أن جزءا كبيرا من النماذج التي يعتمد عليها العلم نفسه، هي مجرد استعارات مصنوعة ومحددة.

كل هذه الزوايا تُبرهن على الصلة اليقظة بين السلطة وحضور البلاغة، بوصفها فن الإقناع أو الواسطة التي بمقتضاها توظَّف اللغة بغيةَ التأثير في أفعال الآخرين ومعتقداتهم، وهي مسألة التُفِت إليها مبكرا، حيث كانت البلاغة تُدرَّس في العصور الوسطى بوصفها فرعا من فروع التعليم الجامعي، له المكانةُ نفسها التي يحتلها علم النحو والصرف أو الرياضيات والمنطق.

وفي عصر النهضة بأوروبا صارت البلاغة ميدانا عمليا لمن يدرسون علمَي السياسة والقانون، لتشهد اهتماما أشد عقب الحرب العالمية الثانية، بعد أن وضع كثير من العلماء والدارسين أيديهم على الدور الكبير الذي تمارسه المجازات في النصوص النقدية والفلسفية وفي الخطابات السياسية ومختلف الألوان الكتابية، والمشافهات العامة[32].

أما في بلادنا فلم نكن ندري غالبا، ونحن ندرس البلاغة لنستعملها في تحليل فني أو أدبي للنصوص الشعرية أو السردية على استحياء، أن ما يتراءى أمامنا على الورق من اصطلاحات من قبيل المجاز المرسل والاستعارة والكناية والتشبيه... إلخ له وظائف سياسية، ليس من قبيل الافتعال أو الانتحال، وليس هو مغالاة أو تزيُّدا، أو ليًّا لأعناق الأشياء والأمور بحثا عن علاقات بينها بأي طريقة، بل هي حقيقة ناصعة، كشمس الظهيرة في صيف قائظ.

فمع الأسف لم أجد هذا واضحا بالقدر الكافي في المساقات التي تُدرَّس لطلاب أقسام العلوم السياسية بمختلف الجامعات العربية، وإن جاء ذكرها فيكون على استحياء، وبطريقة غير مباشرة، لاسيما في دراسات النظرية السياسية والفكر السياسي، حيث يرد سريعا ولِماما في تناول أفكار بعض فلاسفة السياسة ومنظريها.

لكن الأغلبية الكاسحة من الدارسين لم تنشغل، على حد علمي، بمبحث البلاغة السياسية، حتى في الدراسات التي انصبت على تحليل خطب الرؤساء والقادة السياسيين، بل انشغلت في الأساس باستخراج ما في هذه الخطب من مواقف واتجاهات وقيم وأفكار سياسية، تاركةً مبحثَ البلاغة لعلماء اللغة، على ما يبدو.

ومن يفكك بنية الخطاب السياسي العربي المتداول يجد أنه «ليس مألوفا عندنا أن نبحث في الآليات المحرِّكة للغة في مجال السياسة، لأننا لم نتشبع بنواميس استراتيجيات الخطاب عامةً وقوانين استراتيجيات الخطاب السياسي تخصيصا. فقد يدفعنا الحدث السياسي إلى الوقوف بُرهة على اللغة، وقد نستشهد ونحن نبحث في اللغة بقولة جاءت على لسان أحد السياسيين، ولكننا لم نعهد اتخاذ التقاطع بين الظاهرتين مجالًا للبحث والاستكشاف»[33]، على رغم أن «السلوك اللغوي سلسلة من أفعال الهوية يكشف فيه الناس عن

هويتهم الذاتية، وبحثهم عن أدوار اجتماعية»[34]، وهو أمر يفتح باب اللغة على السياسة واسعا.

فالنصوص ترتبط بسياقات إنتاجها وتلقيها، كما سبقت الإشارة، والأشكال الكتابية والشفاهية في ميلها أحيانا إلى التكرار والتراكم تصنع مجازات تعمل في إدارة الصراع الثقافي السياسي، وتؤثر في أغلب النقاش السياسي الدائر، الذي يدور في جزء كبير منه حول العام والخاص، والحقيقي والمجازي.

وبذا ينشط دور الاستعارات في حديثنا، لتتعدى أن تكون فقط هي ما تنبئنا به قواعد البلاغة من أنها مجرد تشبيه ناقص، تصريحي أو مكني، إلى ألوان من الأوهام والتهويمات والتصورات التي يصنعها الغياب الدائم للحقيقة، خاصة أننا لا نعرف على وجه اليقين ما يقف وراء القرارات السياسية، وخلف حركة المجتمع في فعله ورد فعله، ليبقى كل شيء ناقصا أمامنا.

لهذا يكون في وسعنا أن نتفهم ما اعتقده فريدرك نيتشه من أنه ليس ثمة حقيقة، نظرا إلى أن العالم يعوم فوق سطح بحر من الاستعارات[35]. فالحقيقة قد لا تتعين بذاتها، بل عبر إدراك كل منا لها من زاويته، فتصبح عدة حقائق في تصورنا، أو بمعنى أدق عدة أوهام عن الحقيقة، يجذبها كل معتقد بها، أو ناطق بها، ناحية منافعه ومصالحه وميوله وأهوائه، ويقول للآخرين بملء فيه: الحقيقة هي ما أنا عليه، وهي مسألة تزيد في مجال السياسة، لاسيما في أيام الصراعات الضارية على السلطة، التي تبدأ بصراعات لغوية، أو تناطح بين خطابات متنافسة، وقد تبدأ لأسباب أخرى، لكن اللغة لا تغيب عن مثل هذا الصراع في أي لحظة.

وما يجعلنا ننحرف عن الحقيقة السياسية، في تكوينها وهيئتها المجردة، ليس غموض المعلومات حولها، ولا ما تفعله بنا الأيديولوجيات والميول، بل أيضا أشكال الاستعارات والمجازات التي ننخرط فيها، والتي لا نقصد بها بالضرورة أن نوقع من يسمعنا في تلاعب أو مخاتلة، لكننا لا نكون قادرين على التعبير عما نفكر فيه، أو نعتقده، بدقة وشمول، أو بطريقة لا تقبل التأويل، أو تمنع من أن تنفتح أذهان السامعين للخطاب السياسي على احتمالات عدة.

إن الحقيقة السياسية قد تكون مرتبطة بإطارين أو سياقين، الأول هو الواقع، والثاني هو التاريخ، وكلاهما مشبع بأشكال من التفاعلات والتعبير عن المصالح

والأهواء، وحين ننهل من كليهما فإننا لا نكون قادرين على التقاط الحقائق جلية كاملة، بل الوصول إلى ما يتاح لنا، أو نتمكن من الإمساك به، ونحن نحاول أن نصنع مما حصَّلناه مسار برهنة، نوظفه في الدفاع عما نريد أن ننافح عنه.

فالواقع لا يصنعه طرف واحد، بل أطراف عدة، بينها تجاور وتفاعل، كما أن بينها توازيا وتناقضا وتنافسا وصراعا، وكل هذه الأطراف تنتج خطابات تتناطح، أو يساعد بعضها البعض، وقد تكون واضحة المعالم، أو محددة القوام، وقد تكون سائلة، تنداح هنا وهناك، وهي في الحالين مشبعة بالتشبيهات والاستعارات والصور الذهنية والتوهمات والتوسمات والأخيلة، لتبدو أشبه بمسرح يسع الدنيا بأسرها، أو وفقا لقول الفنان الكبير يوسف وهبي في عبارة شهيرة رددها دوما: «وما الدنيا إلا مسرح كبير»[36].

إن المجتمعات أشبه بالمسرح الكبير، وحقل التواصل السياسي أشبه بخشبة المسرح التي تقف عليها القوى السياسية بأحزابها وجماعاتها وكياناتها لتعزف خطاباتها أمام جماهير محتشدة، تجتمع في قاعة رحبة، رحابة الوطن. ومن الطبيعي أن تتغير المقطوعات المعزوفة من حين إلى آخر، وأن يتغير العازفون، بل يمكن أن تتغير نوعية الجماهير نفسها، وشكل علاقتها بالعازفين، لكن خشبة المسرح، وحدود الوطن يظلان ثابتين عادة[37].

ويزداد هذا وجودا ورسوخا إن كنا نبحث عن الحقيقة السياسية في بطون التاريخ. فالتاريخ واقع تقادم عليه الزمن؛ ولذا يجري عليه ما يجري على الواقع المَعيش من خصائص في علاقته بما نتصوره ونتوهمه ونحسب أنه المسار الحقيقي، أو الصائب على الأقل. ويضاف إلى هذا أن التاريخ الحاضر بين أيدينا ليس كل ما جرى بل ما بقي، أو ما دُوِّن وسُجِّل، وهو، في الأغلب الأعم، يعبِّر عن وجهة نظر من انتصروا، سواء كان انتصارا في حرب، أو في السيطرة على السلطة، أو تحصيل التمكن الاجتماعي والثروة.

وهذا التاريخ لم يمت، خاصة لدى بعض المجتمعات التي تعيش في كهف الأيام الغابرة، وتعتبر رموزها وشخصياتها القديمة وما سُجِّل من تصرفاتها وأقوالها أحدَ المحددات الرئيسة التي تتحكم في نظرة كثيرين إلى مشكلات العصر، خاصة أن بعض من استعادوا التراث، أو كتبوه بلغة مفهومة لناس زماننا، تعاملوا مع

ما وجدوه في بطون الكتب القديمة باعتباره حقائق. ولذا لم يفعلوا سوى تقديمه بطريقة جديدة، قابلة لقراءة أوسع في أيامنا، فأعطوا ما فيه من أساطيرَ مفعمةً بالمجاز بعضَ ما جعل الأجيال المعاصرة تتعامل معه على اعتبار أنه هو ما جرى بالفعل، رافضةً أي توجُّه يريد أن يخلصه من الاستعارات والإيهام والأسطرة.

معنى هذا أن التاريخ السياسي الذي وصل إلينا حافل بالمجاز والاستعارة، وفيه كثير من «روح الشعر»[38]، مثلما هو واقعُنا، وبذا تبدو حياتنا الاجتماعية أشبه بمسرح كبير، كما تقدَّم. وتتسع وترتفع خشبة المسرح كلما انتقلنا إلى مجال الثقافة الشعبية Folk Culture، التي تمتلك قدرة على تجاوز حدود الزمان والمكان، ويزيد مقدار الحرية في إبداعها وتناولها والاستشهاد بها في الحياة اليومية، وتتعدد مجالات تفسيرها وتأويلها بما يساعد على فهم جانب مما يجري، حيث إن «الأحداث التي تشير إليها مثل هذه الثقافة، سواء أكانت واقعية أم متخيلة، لها أصول تاريخية، حتى إنْ داخَلها شيءٌ من الخيال، وهو ما يتجلى بوضوح في الملاحم والسِّير، التي تحكي أحداث الماضي، الواقعي منه والمتخيل، والأمثال الشعبية التي صدرت في مواقف ومناسبات انقضت ثم نُسيت تماما، بينما بقيت الأقوال والأحكام متداولة بين الناس على مر العصور، في ظل اتساع مغزاها وإمكان الرجوع إليها للتعبير عن واقع الحال، بغض النظر عن اختلاف الزمان والمكان»[39].

أخيرا، فإن المجاز اللغوي لم يمتد سلطانه إلى السياسة فقط، بل شمل ما لم يخطر على بال كثيرين، ومنه الاقتصاد، فنحن نتحدث عن الرصيد اللغوي، والثروة اللغوية، والكلام المفيد ذي القيمة، والآخر الضار عديم القيمة، فتبدو الكلمة في مقام العملة، والعمليات الحسابية في مقام العمليات البلاغية، والمعاني في تشابه مع القدرة الشرائية، وندرك كيف كانت الفصاحة في العصور القديمة مهمة لأمور الدولة مثلما هي الأمور المالية، ولايزال شيء من هذا قائما إلى يومنا هذا، كما أنه لايزال في وسع كثيرين أن يروا أن تغير معنى الكلمات في لغةٍ ما يساوي تغير قيمة النقود في دولة ما، ويمكن لكليهما أن يتبادلا المواضع والمواقع، فتتجسد اللغة، وتتجرد النقود[40].

ب - سلطة اللغة

يُعاد إنتاج السيطرة أو التحكم السلطوي عبر الكلام في حالات عدة، حيث

تمارِس اللغة دورا بارزا، أو موقعا مركزيا، بالنسبة إلى التفكير في السياسة، وإنتاجها في خطابات، وكذلك ممارستها، إلى درجة تبدو فيها ممارسة السياسة أمرا مستحيلا من دون اللغة، سواء وُظِّفت في التواصل بين السلطة والشعب، أو قبلها في تأسيس جماعات وتجمعات، وهي خطوة أولية في اتجاه الفعل السياسي، أو في تكوين الكيانات التي تحتاج إلى من يسوسها[41].

وإذا كان مفهوم السلطة يستحوذ عليه الحدث السياسي، فإن اللغة هي وسيلة الإبلاغ عن هذا الحدث، وهي صانعة الفعل السياسي ومحققة لحيثيات إنتاجه، وقد تتقدم وتصبح أحيانا جوهر الحدث نفسه[42].

ويتعدى دورُ اللغة مسألةَ الإخبار عن الحدث السياسي إلى المشاركة في صناعته، «لكن هذه مسألة لا يدركها أغلب الناس، إذ لا يخطر على بال الجمهور في الشائع من الأحوال أن يقيم اقترانا بين اللغة وهي إبلاغ، واللغة وهي صانعة للفعل السياسي، ومحققة لحيثيات إنتاجه، أما أن تتحول اللغة أحيانا فتمسي هي جوهر الحدث السياسي في ذاته ولذاته، فهذا مما لا يستوعبه الوعي العام بيسر»[43].

وعند بداية الوعي بوزن اللغة في صناعة الفعل السياسي، يُطرح سؤال جوهري: أيهما أشد إغراء وأكثر إمتاعا: أن نبحث في السياسة من خلال اللغة، أم أن نبحث في اللغة من خلال السياسة؟ أيهما أوقع في النفس، وأيهما أجدر بإجلاء الحقائق في زمن دفن الحقائق: أن نعيد اكتشاف الحيثيات التي تصنع سلطة السياسة، أم أن نعيد اكتشاف اللغة كي نقرّ لها بالسلطة التي احتجبت؟[44].

وفي إطار محاولة الإجابة عن مثل هذه التساؤلات، تدرجت رؤية بعض الفلاسفة والمفكرين في إدراكهم علاقة اللغة بالسلطة من النظر إلى الأولى على اعتبار أنها أحد أفعال الأخرى، ثم إلى كونها مادة للصراع في حد ذاته، وليست مجرد وسيلة لخدمة مجال آخر.

فإذا كان نيتشه قد رأى أن اللغة فعل من أفعال السلطة، فإن رولان بارت قد تعدى هذا الحد حين اعتبر اللغة سلطة في حد ذاتها، ليفوقه ميشيل فوكو حين تعامل مع الخطاب على أنه شيء، وبذا يصير هو نفسه موضوع صراع بغية الحصول على السلطة، وليس مجرد انعكاس لصراعات تجري على المسرح السياسي[45].

وكحل وسط مقبول في هذا التطور أو ذلك التدرج، باتت الأغلبية تنظر إلى اللغة على أنها تشكل في حد ذاتها سلطة، يتصرف بها الإنسان مع غيره، حتى إن كان في أحيان كثيرة غير واعٍ بسلطتها ولا بخطرها. وأما السياسة فأصحابها لا يتصورون أنفسهم إلا وهم يفعلون الأفعال بالناس على الناس، وبعضهم يمارس اللغة وهو واعٍ بقوتها إذ تشد أزر سلطته، وبعضهم لا يعي أن وزن سلطانه بوزن سلطة اللغة. وفي مسافة ما بين هؤلاء وأولئك تزدهر الحياة أو يخبو وهجها. من هنا تبدو السياسة هي السلطة الغائبة، ويرى الذين يصوغون الأحلام الإنسانية أن العالم كان يمكن أن يكون أسعد لو أن السياسة قلصت من حضورها في وعي أصحابها، وأن اللغة قلصت من غيابها عن جمهور الناس المحكومين بالسياسة[46].

لهذا لم يكن من التجاوز أو المجازفة أن نجد من يؤمن إيمانا جازما بأن أي دولة أو أمة لديها رغبة في تعزيز قوتها، وتحقيق نهضتها، عليها أولا أن تكتشف الجواهر الكامنة في لغتها، وأن تفجر طاقاتها المخبوءة، فبها فقط يمكن إلهاب حماس الناس كي يلتفوا حول مشروع وطني، علاوة على دورها في تعزيز الانتماء، والشعور بالأصالة والرسوخ.

فهناك دوما من يعتقدون أنه لا ابتعاث لنا من تحت تراب التأخر والتخلف إلا بحضور لغتنا قويةً معافاةً في الإدراك والتحاور، وهي مسألة لا ينكرها حتى أولئك الذين يدعون إلى تطوير لغتنا وتحديثها بما يواكب التقدم الرهيب الذي تسير فيه أمم أخرى. وعند الفريقين لا نجد نكرانا للوجود الطاغي للبلاغة والبيان، وما ينطويان عليه من صور المجاز وأساليبه، وإن كان هناك من لا يروق له طغيان البيان على البرهان.

لكن التجربة تقول إننا حتى إن فارقنا اللغة في نطقها، وتحدثنا عن اللغة الصامتة الكامنة في أحلام اليقظة والتفكير بالتمني وتصور حضور الماضي في الحاضر بشدة في مختلف جوانب حياتنا، فإن البلاغة يظل لها وجود قوي.

وعلى رغم ما للغة من سلطة فإن الذين يتحدثون فينا عن التقدم لا يعرِّجون، بما فيه الكفاية، على ما تؤديه اللغة من وظيفة في هذا، وهو موقف مَعيب لاسيما أن لغتنا العربية حاضرة بقوة في تشكيل رؤيتنا للذات والعالم،

وهي مسألة قد تخففت منها أمم أخرى في التعامل مع لغاتها بعد أن قطعت شوطا بالغا في التقدم المادي، وصارت ترى كثيرا من الأمور من خلال العالم المادي الحاضرِ فيه الآلةُ بقوة، وهي، في خرسها وذَهابها إلى تحقيق المنتج وإنجازه من أقرب طريق، أثرت في وسائل البرهنة والاستدلال.

لكنني أود التأكيد في هذا المضمار مجددا على ما هو قبل اللغة أو بعدها ومعها، إذ لم يكن من الممكن عبر التاريخ الإنساني كله أن تلبي أي سلطة احتياجات الشعب بدرجة كاملة، أو تكافئ تطلعاته بشكل تام، لأن الموارد المتاحة أقل من إشباع حاجات الناس التي لا حدود لها. وغاية أي حكم أن يحقق القدر الأكبر من توقعات المحكومين، أو أن يجعل الأمل قائما باستمرار في اتجاه تحسين شروط الحياة، وقبل هذا وذاك هو إقناع الشعب بأن الإدارة التي تحكمه تبذل قصارى جهدها في سبيل هذا الهدف، وكذلك من أجل صناعة مسارات قانونية وآمنة وطوعية وشفافة للحَراك الاجتماعي، الذي يعطي الفرصة كاملة للمبدعين ومن يبذلون جهدا فائقا ومن لديهم طموح مشروع كي يتقدموا إلى الأمام.

لكننا لا يمكن أن نتجاهل أنه في كل المساحات والمسافات من الفعل المعبَّر عنه بالكلام، تقطن ألوان من المجاز، فقد يجد الحاكم نفسه في حاجة إلى عدم قول الحقيقة كاملة، مبتعدا عن الحديث المباشر والمحدد والدقيق، إما لأنه لا يريد إحباطا لشعبه حين يطلعه على الحقائق بلا مواربة ولا التواء ولا تورية، فيدرك أن أوضاعه بائسة، أو في أحسن الأحوال هي أقل مما كان يصبو إليه، أو يتوهمه، أو لأن من بيده القرار لا يريد لمعارضيه أن يمسكوا عليه قولا محددا، أو وعدا معينا يحاسبونه عليه إن انقضى الزمن الذي حدده هو لتحقيق إنجاز معين. وربما يريد الحاكم أن يظل الأمل فيه معقودا، مراهنا على أن الوقت يعمل لمصلحته، وأن بوسعه أن يجد الموارد، ويبذل الجهد الذي يمكِّنه من أن يحقق ما وعد به، لاسيما إن كان بقاؤه في الحكم سنواتٍ مضمونا ومأمونا.

وهنا قد يستخدم بعض الحكام لغة مراوغة أو عاطفية أو مفتوحة على تأويلات عدة، هي في الحالات الثلاث واقعة في فلك المجاز، أو الإيهام، الذي بوسعه أن يبقي الباب بينه وبين المحكومين مفتوحا، وكلاهما يتبادل فهم اللغة

أو التراسل اللفظي على النحو الذي يروق له، فيتحدث الحاكم عن رضا الشعب عما ذهب إليه في خطبه أو بياناته أو تصريحاته، ويتحدث الشعب عن أنه قد أجاد فهم الرسالة، وأن بوسعه أن يعطي الحاكم فرصة أو فسحة من الوقت كي يحقق ما وعد به، وإذا كان هذا الشعب مغلوبا على أمره، وليست أمامه وسائلُ متاحة للتغيير الطوعي، أو أنه عاجز عن التغيير العنيف، فإنه يكتفي بصناعة خطاب مجازي، أو يمارس الصمت البليغ راضيا، في أيام عجزه، بهذا الحد الأدنى.

لا يعني هذا أن الحاكم يميل إلى المجاز في كل الأحوال، فهو قد يستطيع في حالات معينة أن يكون واضحا في أقواله ووعوده، إن كان يضمن أن يحققها. وهنا قد يحتج بما فعل للتعمية أو التغطية على ما لم يفعله، ومن ثم يحوِّل الأقوال المحددة إلى مجاز جديد، حيث يوظفها في تعميق الإيهام والتخيل في نفوس المحكومين، فيُبقون على تطلعاتهم قائمة.

وهذه التطلعات في حد ذاتها تنطوي أحيانا على أحلام يقظة وتفكير بالتمني ومحاولة إقناع كل فرد لذاته بأن ما يجري يرضيه، لاسيما إنْ تماهى الحاكم مع منطق المحكوم، فجعله يردد ما يقوله، أو يلتمس له العذر، أو يمعن في منحه الفرصة تلو الأخرى، أو يعتقد أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، وأن أي غضب مما هو موجود لن يؤدي بالضرورة إلى ما هو أفضل.

وتزداد مساحة المجاز في خطاب الحاكم إن امتلك قدرة هائلة على المراوغة والخداع، أو امتلك ذرابة اللسان، وحضور البديهة، وفهما عميقا لوجدان الناس وعواطفهم، وإدراكا قويا لمفاتيح الوصول إلى القلوب، وقدرة على التجدُّد في تقديم الحجج والذرائع، أو مرونة شديدة في الرهان على أن ذاكرة الناس لا تحمل كل شيء، وأن كثير الكلام ينسي بعضُه بعضا.

وعلى رغم أن الحاكم يدرك جيدا أن الأفضل لإدارة تطلعات الشعوب هو الصراحة والوضوح، فإن إدراكه للفجوة بين ما يريده الناس، وهو كثير في كل الأحوال ويتزايد باستمرار، وبين الموارد المتاحة أمامه ليلبي كل احتياجات الناس، وبحثهم الدائم عن مزيد من القوة المادية، تدفعه دوما إلى اللجوء إلى لغة خطاب مشبعة بالمجاز، قد تجنح إلى «الينبغيات» أو الإبقاء على الأحلام المؤجلة قائمة، مُعوِّلا على أن كثيرا من الناس قد يتفهمونه أو يعذرونه، أو على الأقل أن

بعضهم، ممن ترتبط مصالحهم ومنافعهم ببقائه، سيدافعون عنه، ويعيدون ترديد وترويج مثل هذه اللغة. وهناك من الناس الذين يكتفون بالبلاغة السياسية كسبب للرضاء، وذلك حين يتحدثون عن قوة حجة الحاكم، وفهمه لعواطف الشعب، وتعبيره عن أحلامه.

ج - اللغة بوصفها قوة ناعمة

يبدو أن بنية اللغة وتأثير دورها أهم وأخطر وأجلى من أن تهملها الدراسات السياسية، ولا تتذكرها إلا في حالات نادرة، وتتعامل معها على أنها مجرد حامل للمعنى أو وسيلة وواسطة محايدة، ليس فيها أيٌّ من ركائز القوة أو مصادرها أو ينابيعها، التي وُزِّعت على أشياء خشنة من قبيل الموقع الجغرافي والموارد الاقتصادية والقدرات العسكرية والإمكانات البشرية[47]، وأشياء ناعمة مثل الثقافة والدين والاتصالات والحضور الرمزي للشخصيات البارزة[48]، وبدت اللغة في كل هذا مجرد وسيلة تعبير ليس بوسعها في حد ذاتها أن تمنح القوة، التي هي جوهر الممارسة السياسية، بما تنطوي عليه اللغة من ألفاظ وتراكيب وتعبيرات وشفرات وعلامات، وبما لها من قدرة على أن تلفت الانتباه لنفسها، قبل امتلاكها القدرة على إقناع الأذهان، وهز الوجدان.

معنى هذا أن قوة اللغة تتجاوز تلك التي تصورها منظرو «القوة الناعمة» حين تحدثوا عن أن انتشار لغة دولة أو حضارة أو إقليم في العالم، وإقبال الناس عليها، يعطي صاحب اللغة قوة معنوية، والمثل الناصع في هذا «اللغة الإنجليزية» التي يحرص كثيرون في العالم قاطبة على إتقانها لأنها صارت لغة العلم والمعرفة في الوقت الحالي. وهذا التجاوز يُقصَد منه أن قدرة شخص على استعمال تراكيبَ لغوية معينة للتعبير عما يريد أن يقوله، تمنحه هو نفسه قوة مستمدة من بلاغة تراكيبه هذه.

ففصاحة السياسي تُحسب له، بل إن هناك من بين السياسيين من لا يمتلك في بعض اللحظات، وقد يكون زمن أزمة، سوى الكلام، الذي يلجأ إليه، حين يعجِز عن الفعل أو يستمهل الشعب كي يعطيه فرصة للحل، وأحيانا حين يريد السياسي أن يروِّج لما فعله، أو يعبئ الناس حوله.

ولم يفطن علماء السياسة كثيرا للغة بوصفها إحدى ركائز القوة الناعمة للدولة، لأنهم رأوها أحيانا متماهية مع الثقافة، أو واحدة من المهارات التي يجب أن يتحلى بها القادة والدبلوماسيون المحنكون، أو أنها لازمة من لوازم الاتصال السياسي، والتعبير عن المكانة والدور، أو أنها أداة لاستعراض المستوى الذي ارتقت إليه الدولة في مجال العلوم والفنون. لكن وجود اللغة بوصفها قوةً يتعدى أن تكون مجرد واسطة أو وسيلة أو عالة على العناصر الأخرى التي تتسم بها القوة اللينة للأمم.

ابتداءً فإن أغلب علماء الاجتماع والسياسة في بلادنا لم يلتفتوا بالقدر الكافي إلى أن اللغة برهان على الواقع الاجتماعي، وأنها هي التي تشكِّل تفكيرنا حول مختلف القضايا والمتغيرات، وأن المسألة الاجتماعية أو السياسية الواحدة يمكن أن يختلف تفاعلُها وتداولها وتأثيرها من مجتمع إلى آخر بسبب اختلاف اللغة بين الاثنين[49]. وأن «أعظم المؤسسات في أي أمة هي لغتها لأنها وسيلة تفكيرها، ومستودع تراثها من القيم الاجتماعية والعادات الذهنية»[50].

وتختلط قضايا اللغة بقضايا الأيديولوجيا والمعنى العام، والبلاغة ذات مفهوم تداخلي تتطلع دوما إلى ما هو خارج الأدب، وبذا يمكننا في هذا الموضع تفهُّم ما قاله مصطفى ناصف من أن «هناك خسارة بشرية ناجمة عن التعليم الضيق للغة أو التعليم الأدبي الذي لا علاقة له بما يقال في المتاجر والمصانع ودهاليز صنع السياسة والمواقف الاجتماعية المهمة... الطاقة الشاملة للغة أمر لا يمكن أن ينحصر في دراسة أدبية، واتجاه النمو عملية عامة ترتكز على الاتفاق العام الذي يستوعب التنويعات الفعلية للحياة»[51].

لكن ليست اللغات في أداء هذه الوظائف سواء، فهناك لغة تتخفف من أساليب الحيل والمراوغة والمداراة، وتعلو فيها نبرة الصدق، والتعبيرات المباشرة، والمحددة، وهناك لغة تخالف هذا تماما. وبالطبع فإن شعبا يتحدث لغة من الصنف الأول من هذه اللغات ستختلف قيمه وتصوراته ومدركاته وتفاعلاته - التي هي جزء أصيل من رأسماله الاجتماعي - عن شعب يتحدث لغة من الصنف الآخر.

فاللغة لا تعكس الواقع بل تشكِّله، كما أن قواعد كل لغة أو النحو الذي يحكم تشكيلها يتعدى كونه وسيلةً لتدقيق اللغة وضبطها إلى كونه إحدى

أدوات إعادة تكوين الأفكار، وتحديد المعنى وفصله عن سوء الفهم واللبس، ويُعَد منهجا ومرشدا نصل به إلى النشاط الذهني عند الفرد، وطريقة تحليله للأفكار ومضمونه، وتأليفه لعناصر الكلام في رأسه قبل أن ينطق به أو حين يصمت فيختزنه، فصياغة الأفكار ليست عملية مستقلة حرة، ولا هي ممعنة في المنطق، بل هي جزء من قواعد النحو، تختلف من حيث قوةُ التأثير وضعفُه من لغة إلى أخرى[52].

فهناك لغة تحمل في باطنها، وفي حد ذاتها، ما يجعلها قوية وممكنة وقابلة للاستيعاب والانتشار، وتكون أكثر وقعا على الآذان والنفوس، وأخرى فقيرة فاترة مباشرة بائسة، لا تشجع من يتحدثون لغات أخرى، على الاعتناء بها، أو إتقانها، حتى لو كانت الدولة التي تنطق بها لديها كثير من عناصر القوة الصلبة واللينة الأخرى، التي تتيه بها على الآخرين.

فكما سبقت الإشارة، وعلى سبيل المثال، صار وضع اللغة الإنجليزية في العالم يعطيها «دور الحارس الدولي الذي ينظم حركة البشر في أرجاء المعمورة، مما يربط بين أشكال الثقافة والمعرفة الوطنية وغير الوطنية الغالبة في هذا الكون، وهي موصولة الأسباب أيضا بمظاهر العلاقات الكونية، مثل انتشار الرأسمالية، ووسائل التنمية، وسيادة وسائل الإعلام»[53].

وقد أصبحت هذه اللغة تضطلع بوظائف وطنية وعالمية شاملة في كثير من البلدان الآسيوية والأفريقية، وهذا أكسبها مصدر قوة جديدا، لا يعزوه البريطانيون والأمريكيون إلى القدرات الصلبة ولا اللينة لبريطانيا وأمريكا، بل يعزونه إلى فصاحة هذه اللغة، أو قوتها الذاتية[54]، لكن الحقيقة تتعدى هذا، إذ ارتبطت سيادة اللغة الإنجليزية بقوة الولايات المتحدة وهيمنتها، التي جاء جانب كبير منها في ركاب الحضور التقني والاقتصادي والثقافي الطاغي.

واللغة العربية، الغنية بالمفردات والتراكيب، هي واحدة من القوى الناعمة الموظَّفة في مسألة التضامن العربي، سواء أخذ شكلَ الدعوة إلى الوحدة، مثلما كان في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، أو النزول إلى الرضا بالتنسيق بين الوحدات أو الدول التي تشكل العالم العربي. وفي الحالتين يُراهَن على العربية في صناعة الإرث المشترك للعرب، والدفاع عن هويتهم، وتشكيل الوسيلة الأنجع في

التفاهم بين المواطنين العرب من المحيط الأطلسي حتى الخليج العربي، وتوفير الواسطة التي تنتقل بها الأفكار والقيم ويُعَبَّر بها عن الاتجاهات.

في العموم، فإن اللغة - لاسيما استخدام الضمائر - تعبر عن حال توزيع القوة داخل المجتمعات البشرية، ومدى وجود «التضامن الاجتماعي» من عدمه. فعلاقة القوة بين المتخاطبين هي التي تحدد ما إذا كان شخص سيخاطب الآخر بالضمير «أنت» أو يعمد إلى جمعه إلى «أنتم»، وإدراك شخص لقوته المتعاظمة قد يدفعه إلى أن يخاطب الناس قائلا عن نفسه: «نحن». وقد قادت حركات سياسية في التاريخ إلى منع هذا التعظيم، وإلى المساواة بين الناس أيا كانت مراكزهم ومواقعهم. فالثورة الفرنسية منعت أن يُخاطِب شخصٌ شخصًا آخر بـ vous، معتبرة ذلك من ثقافة العهد البائد، واستبدلت به الضمير tu. وفي إنجلترا قبل العصر النورماندي كانت ye تدل على جمع المخاطب، بينما كانت thou تشير إلى المخاطب المفرد، وكانت you في الأصل صيغة اتهام لـ ye، لتصير، فيما بعد، هي جمع المخاطب، وتحل أيضا محل thou التي هي صيغة المفرد العادي سابقا[55].

وهذا معناه أن ممارسة اللغةِ دورًا في تشكيل عناصر القوة الناعمة للدولة يتعدى مدى انتشار اللغة، وتداولها وقدرتها على التعبير والإقناع، ومُكنتها في أن تعكس ركائز أخرى للقوة، صلبةً كانت أو ناعمة، إلى بنية اللغة ذاتها وأجروميتها وتراكيبها واستنباتها من السياق العام، ثم المشاركة في صياغته وصناعته.

2

ما المجازُ السياسي؟

لمْ يعُدْ الانشغالُ بالمجازِ مقتصرًا على اللغويين فقط، بل خرج من حوزتهم إلى مختلف أهل العلم في حقول معرفية شتى، ومنهم أو معهم، لفت انتباه الكثيرين الذين أدركوا أن ما تنطق به ألسنتهم ليس كلاما جافا ومُصمتا ومحددا كالأرقام ومعادلات الكيمياء، بل هو حافل بصور وإشارات تمنحها المخيلةُ والوجدان والنزوع الفطري إلى إضفاء مسحة من جمال على حواراتنا كي تكون مستساغة ومشبعة وقادرة في الوقت نفسه على التعبير عما نريد أن نقوله، وفي مطلعه إقناع الآخرين بحججنا.

«باتَ هناكَ اقتناعٌ بأن المجازَ جزءٌ أساسي من التفكير الإنساني، أي جزء من نسيج اللغة، التي هي جزء لا يتجزأ من عملية الإدراك»

فالناس يستعملون اللغة على ما ورثوه من السلسال، وما اكتسبوه من العيش، ويخزنون

منها في الرأس مفرداتٍ وتراكيبَ وعبارات، يستدعونها وقت الحاجة، وقد يضيفون إليها بوعي أو من دونه، بما يخدم المعنى المراد، ولذا فإن في اللغة من الفطرة والسجية الكثير، إذ إن هناك من ينطقون أحيانا بما لا يتوقفون طويلا أمامه بغية تدبر معانيه ومراميه قبل التلفظ به. وربما لهذا السبب أو لغيره قال الفيلسوف البريطاني برتراند راسل Bertrand Russell:

«علاقة كلمةٍ ما بمدلولها هي بمنزلة قانون سببي يتحكم في استعمالنا لها، وفي تصرفاتنا، عندما نسمع أحدا يستعملها، فليس هناك من سبب يدعونا إلى افتراض أن الشخص الذي يستعمل كلمةً استعمالا صحيحا ينبغي أيضا أن يكون قادرا على معرفة معناها، كما أنه ليس هناك مِن سبب يدعونا إلى افتراض أن الكوكب الذي يتحرك على نحو صحيح يعرف قوانين كبلر»[1].

وما ذهب إليه راسل أقرب إلى الواقع، وهو يختلف فيه بالطبع مع مثالية أبي حامد الغزالي، الذي كان يحض على أن يفكر الإنسان مليا قبل أن ينطق بما يريد، وهنا قال:

«فاعلم أن كل مَن طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه. ومن قرر المعاني أولا في عقله، ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى، فلنقرر المعاني فنقُلْ: الشيء له في الوجوه أربع مراتب: الأولى حقيقته في نفسه، والثانية ثبوت مثال حقيقته في الذهن، وهو الذي يعبَّر عنه بالعلم، والثالثة تأليف صوت بحروف تدل عليه، وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس، والرابعة تأليف رقوم تُدرَك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهو الكتابة»[2].

ومُفاد هذا الكلام، فضلا عن النصيحة التي يقدمها صاحبه، هو أن المعاني أسبق في العقل من التعبير عنها لفظيا. لكن المعاني لا يمكن أن تتهيأ صورها على نحو مجرد ومنطقي، كما تنجلي الأرقام والمعادلات، بل تنتعش الأخيلة لتغذيها بالمجاز، الذي قد يكون ابن الموقف، أو عبارة عن إحالات ضمنية إلى الحِكم والأمثال والتعبيرات الجاهزة المتداولة وما تعارفت عليه الجماعة من تصورات مستمدة من التاريخ والبيئة وغيرهما.

فالمجاز ينهض بوظيفته ضِمن الدور العام الذي تؤديه اللغة في حياة البشر، «فإذا كان المجاز وسيلة خاصة من وسائل الأداء اللغوي فإن أي فهم لطبيعة المجاز ولوظيفته لا يمكن أن ينفصل عن تصور ما لطبيعة اللغة ودلالتها، وهو تصور لا يمكن أن يتم إلا في ضوء تصور أعم لطبيعة النشاط العقلي في سعيه نحو المعرفة»[3]، وكذلك في ضوء فهم مستويات البحث اللغوي الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية.

ويخضع المجاز للتداول بين الناس بما يمكنه من أداء وظائف اجتماعية ما. فمن الناحية اللغوية فإن كل مفردة تدل على معناها الذي اصطلح عليه الناس، ويأتي المجاز ليحرر المعنى، ويرتقي به من عالمه المادي المحسوس، لكن لا يمكن فهمنا له إلا ضِمن السياق. ومن ناحية القصد الكلامي فإن كل تركيبٍ يصدر من متكلم لا بد أن يكون مقصودا، وعلى المتلقي أن يتوقف على هذا القصد ضِمن السياق أيضا. والجملة المجازية تتعدى مجموع العلاقات التي تنشأ بين المفردات اللغوية، بغية إيجاد تناغم منطقي بينها. كما أن المتلقي لديه افتراضات مسبقة معترف بها، تشكل الخلفية الذهنية التي تحكم عملية التواصل التي يستلزمها التفاعل مع ما يُقال[4].

وما يُنطَق به مدبرا أو عفويا لا يمكن أن يخلو من جمالٍ قد يجرف في طريقه - من خلال مجازيته - بعضَ الصدق في قول الحقيقة، والذي قد نجده في أقوال علماء ينطقون بقوانين علمية ومعادلات محددة، وبذا يبدو لنا أن هناك مبررا للتصور الفلسفي الذي يرى أن «الكلمات الصادقة ليست جميلة، والكلمات الجميلة لا تقول الصدق. لسان الطيبين غير معسول، وليس في فنون الكلام أطلق من لسان الخبثاء»[5].

ويحضر المجاز في الكلام بتوافر سواء أكان هذا الكلام يأتي مواجها للوقائع ومعبرا عنها ومحاولا التطابق معها، أو كانت الكلمات تحيا في عالم خاص مكتفٍ بذاته، ولا تقارَن إلا بغيرها من الكلمات[6]. فالأسلوب المجازي يجذب المتلقي أكثر من التعبير المباشر الذي يتسم بالدقة لكنه يفتقر إلى الجمال، لما في المجاز من قدرة فائقة على تلوين الأفكار، وصناعة الصور، وإمداد الخيال بالمفردات اللطيفة البراقة التي تخدم الهدف من الكلام، إن كان صاحبه يريد أن يُقنع

الآخرين بوجهة نظره، أو يدافع عن نفسه، أو يدعو الناس إلى الانضمام إليه، أو يريد من كلماته أن تكون مُلهمة لهم.

لهذا لا تخلو الكتب التي أثَّرت في مئات الملايين أو حتى المليارات من البشر عبر الزمن من مجازات تطلِق الخيال إلى آفاق بعيدة، وتدغدغ المشاعر وتُلهبها، وتخاطب الوجدان فيهتز لها، على رغم أن المجاز، وإن كان من معانيه أنه طريق للمعرفة، وأنه من الناحية اللغوية يعني الانتقال من وضع إلى آخر، فإنه في مُجمله المتعارف عليه هو خلاف الحقيقة.

لكن مخالفة المجاز للحقيقة أو مقاسمتَه لها أحيانا، تجعلانِه قادرا على تجاوز النصوص الأدبية إلى ما يتداوله الناس من كلام، فإذا كانت اللغة المجازية سمة واضحة في الشعر والكتابة الأدبية عامة، فإننا «قد نجد استعارات في الشارع أكثر مما في كتب شكسبير»[7].

ومفهوم الشارع هنا يتعدى الحيز المكاني المحدد الذي تطؤه أقدامنا ونحن نمضي إلى بيوتنا وأعمالنا أو لشراء حاجياتنا أو حتى التسكع، فهو «فضاء الحَراك البشري في لحظة زمنية معينة، وهو المكتوب والمصوَّر، وهو العلامة الإرشادية واللافتة الإشهارية والألوان والأضواء، وهو الجدار بما فيه من هندسة معمارية، توالت عليها الحضارات، وتقاطعت فيها، فتركت آثارها وبصمتها وشواهدها عليه. إنه صيغة مكثفة من صيغ تلخيص التاريخ في مدته الممتدة. إنه كل هذا وذاك، وهو ليس فضاء ساكنا أبدا، بل هو حي متبدل بتبدل الأنماط والناس، وحسب الظرفيات السياسية والاجتماعية والثقافية. إنه عالم مملوء بالعلامات، بل علامة كبرى تتحدر إلى علامات غير متناهية»[8].

ويجوز أن ننظر إلى المعرفة بوجه عام باعتبارها سردا أو ألعابَ كتابةٍ أو مجازا، ولذا فإن علينا أن نقر بأننا ننغمس في عديد من المجازات نسميها سرديات وخطابات، وأنه ما من أحد يقف خارج المجازات، وما من منظور لهذا العالم يخلو من المجازية[9]. فنحن، شئنا أو أبينا، نعيش في زمن يفضل الصورة على الشيء، والنسخة على الأصل، والتمثيل على الواقع، والمظهر على المَخبر، والعرَض على الجوهر، وبذا يبدو الوهم مقدسا، والحقيقة مدنسة، فالوهم يكبر، ويملأ العيون، ويحجب الحقائق[10].

ومع هذا لاتزال دراستنا للمجاز قاصرة على رغم أن مكانته من اللغة تشبه ما يمثله الدم بالنسبة إلى الكائن الحي[11]، فمنهج تحليل الصور المجازية بوصفها مدخلا لفهم النصوص، أدبية كانت أم سياسية، وإدراك مستوياتها الواعية وغير الواعية، لم يُستخدَم بما فيه الكفاية في عالمنا العربي، مع أن مقدرته التحليلية والتفسيرية عالية إلى أقصى حد[12].

وعلى رغم أن المجاز «نسغ حيوي من أنساغ اللغة، وهو الشريان الوريدي في قلبها النابض، وما من كلام أيًّا كان مأتاه ومناطُه إلا وفيه شيء منه ظاهرا أو مضمرا»[13]، فإن النظر إلى المجاز وتجليه في كل ما نتداوله لايزال ضعيفا، والتعامل معه على أنه مجرد ثقافة تحلية وتغطية وفخر ورضا ومجد وقوة وبلوغ، لايزال له الصوت الأعلى.

وهنا يتساءل مصطفى ناصف، في تبرُّمه من عدم الاعتناء بالمجاز: «أليس في باطن هذا شيء من حيرة ومسافة أو نبذ ورهق أو كبت وحرمان؟ هل يصح أن نمضي في استعراض القوة بكل مستفز؟ هل كان ما نسميه التوكيد كدًّا؟ هل أخطأنا في قراءة الكلمات؟ هل كان الإصرار على كلمة البلاغة تعويضا أو استبدالا أو نمطا من حلم مؤقت في وسط معوق؟ كيف ظللنا نفصل فصلا حادا مثيرا بين كلمة البلاغ وكلمة العائق؟»[14].

وقد أدى بنا هذا إلى أن نرى المجاز بعيدا عن الشعور بالمرارة والعناء والاغتراب والتساؤل والمواقف المزدوجة، وألا نقوم بفحصٍ آخر للمجاز يجعلنا نقف على «الصعاب والهموم الباطنة والثغرات غير الظاهرة، والأشياء التي تقف وراء المتعة والراحة، فالكلمة المكتوبة المتجاوزة بها جرح ومشقة وتوقف، والكلمة المنطوقة بها سكوت، كما في البرهان ريب»[15].

ويعدد ناصف أسباب تجاهل مكانة المجاز ودوره حين يرى أن «مباحث المجاز كانت جزءا من مواجهة خصومة غريبة بين الفرد والمجتمع، بين الإنسان والحياة، بين الشبه والاشتباه، بين التجاوز أو التعدي واللزوم»[16]، ثم يقول: «وقعنا في أدوار اختزالية من دون رعاية كافية للقدرة على الدخول في اللعبة، ربما وضعنا حدودا قاطعة بين الداخلي والخارجي، بين الوعي واللاوعي، بين الجسدي والخطابي، وربما احتجنا إلى رفض ثنائيات غير قليلة بين الجسم والعقل،

بين الفهم والحساسية، بين الذات والموضوع، بين الشيء في ذاته والشيء من أجل ذاته، ربما احتجنا إلى العودة إلى الاجتماعي الذي نتصل به اتصالا مباشرا بمجرد وجودنا الاجتماعي الذي نحمله معنا... ونسينا ممارسة البشر في ظل الفصل غير الصحي بين الحقيقة والمجاز»[17].

إن المجازي يعني إعطاء المبالغة اهتماما أكبر، وهي أمر لا يخلو من تداخل وتقدم وتراجع وتوتر، بما يزلزل الكثير من الأشياء المستقرة التي تفرضها العقلانية أو الحكمة السائدة. وقد وصلت المكانة التي أعطيت للمجاز إلى درجة أن هناك من يسوي بينه وبين العقلانية، وبذا يُتعامل معه على أنه ليس أمرا عارضا أو مجرد وصف أو تابع، لاسيما في ظل التمرد على المفاهيم الخاملة للثقافة والإقرار بحلول المجاز في مختلف العلوم مثل، الفلسفة والتاريخ والمجتمع والتجارة والسياسة والأفكار بوجه عام، وكذلك في ظل استشرائه في كل ما حولنا في الحياة، فهناك جيش متحرك من الاستعارات والكنايات يغلب حياتنا، وقد بات المجاز يتحدانا الآن من دون أن نعطي ذلك وعيا كافيا، أو ننتبه لمسائل من قبيل تسويق الخطاب ورياضة الأفكار وفهم العنف اللفظي والرمزي والمضمر والقاهر والمحتال والمخترق والمحجوب أو المسكوت عنه، وإلى سيادة الأقنعة والاستعراض والصور والعبور السريع، وظل هناك من يولع بفكرة الحقيقة الخائفة من المجاز والالتباس والفروض المتغيرة، على رغم أن كثيرين منا يميلون إلى إعطاء أولوية لمهارة الإخفاء والتورية[18].

وإذا كانت العبارات السابقة قد حاولت إظهار أهمية المجاز في حياتنا، فإن الوصول إلى تعريف لـ «المجاز السياسي»، وهو المقصود من هذا الكتاب برمته، يتطلب المرور بمحطتين رئيستين، الأولى نعرف فيها المجاز عموما، وفق تصورات الأقدمين والمحدثين والمعاصرين ممن انشغلوا به فحصا ودرسا، والثانية نبين فيها الفروق بين ما هو «حقيقي» وما هو «مجازي».

أولًا: تعريف المجاز

المجاز هو «استعمال اللفظ في غير ما وُضع له أصلا، أي نقله من دلالاته المُعجمية الأصلية أو الوضعية أو الحقيقية، إلى دلالة مجازية أو اصطلاحية

جديدة على أن تكون هناك مناسبة بين الدلالتين»[19]، كما يجب الأخذ في الاعتبار أن المجاز ينطوي أحيانا على المفارقة والمحاكاة الساخرة.

والمجاز بعمومه هو أداة من أدوات التفكير، الذي نعبُر به من الأشياء والصور الحسية إلى المسائل المفهومية، متوسلين باستعارة كلمة أو مثَل أو أسطورة أو حكاية تنتمي إلى مجال حسي، ويُتخذ منها نموذجٌ أو مثَل. ويضم المجاز عائلة للقياس من قبيل التشبيه والاستعارة والكناية والتمثيل، ويفرض نفسه على كل منا، إذ ليس بوسع الإنسان أن يخرج عن هذه العائلة في كل ما يتفوه به أو يكتبه طوال حياته، بل هو يتوقع ويفهم ويفسر ويقرر ويتخيل ويستبصر ويستنتج ويتأمل عبر مجازات تمنحه القدرة على التصرف والتوسع والتخيل، ليُشيِّد صورة مركبة لما يحدث في واقعه[20].

ويعود مصطلح المجاز إلى الفعل «جاز الشيء»، بمعنى تعداه إلى غيره. ومع هذا التجاوز والتعدِّي، يُصرَف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح بقرينة، أي أن اللفظ يُقصد به غير معناه الحرفي بل معنى له علاقة غير مباشرة بالمعنى الحرفي. وذلك يعني قيام المجاز في بساطة شديدة على التجاوز، وهو إقامة الجزء مكان الكل، والصنف مكان النوع أو عكس ذلك. ويعتبر بعض المنظِّرين أن المجاز المرسل هو صورة بلاغية مستقلة، ويرى آخرون أنه شكل خاص من أشكال الكناية، بينما يرى بعضهم أن وظائفه بأجمعها جزء من الكناية[21].

والمجاز، الذي هو أداة وخطاب ونظرية تقود إلى الانتقال من التجربة الحسية إلى التجربة المفهومية، ينقسم في عمومه إلى نوعين:

1 - مجاز لغوي: وهو استعمال اللفظ في غير ما وُضع له لعلاقة ما بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي. ويكون هذا الاستعمال لقرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي وقد تكون حاليَّةً أو لفظية.

2 - مجاز عقلي: هو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له، وذلك لعلاقة بينهما، مع وجود قرينة مانعة من الإسناد الحقيقي. ويكون الإسناد المجازي إلى سبب الفعل أو زمانه أو مكانه أو مصدره أو يكون بإسناد المبني للفاعل إلى المفعول أو المبني للمفعول إلى الفاعل، مثلما يرى بعض من يؤمنون بالجبر وليس الاختيار في جملة: «شفى الطبيب المريض» بسبب علاقة ما، إذ

يرون أن الشفاء من الله سبحانه وتعالى، وبذا يكون إسناد الشفاء إلى الطبيب مجازا سببه وجود علاقة بين الطبيب والشفاء.

وقد يحدث الإسناد إلى سبب الفعل، كأن نقول: رصف الحاكم شوارع المدينة، فالحاكم لم يرصف الشوارع بنفسه ولكنَّه سبَّب حدوث هذا. كما يحدث الإسناد إلى الزمان والمكان، ومثال الحالة الأولى قولنا: «دارت بي الأيام»، فالأيام لا تدور بل أنت الذي تدور بينما الأيام تمضي، وهنا تكون نسبة الدوران إلى الأيام مجازا. أما الثانية فتتجلى في قولنا: «ازدحمت الشوارع»، فالشوارع لا تزدحم بل الناس هم الذين يتزاحمون، وبذا فإن إسناد الازدحام إلى الشوارع يكون مجازا. ويمكن الإسناد إلى المصدر، كأن نقول: «فلان جنَّ جنونه». فالذي جنَّ هو فلان ولكن نسبة فعل الجنون إلى المصدر مجاز. الإسناد في النسبة، كقولنا: تجري الأنهار إلى البحر، فالأنهار لا تجري إنما ما فيها من ماء هو الذي يجري.

وإلى جانب ما تقدم، هناك من يعبِّر عن المجاز بتسمية أقل شهرة هي «الاستعارة» اتكاء على قيام العلاقة بين المعنى الوضعي والمعنى المجازي على المشابهة. وهناك من يطلق على المجاز اصطلاح «التطوير الدلالي»[22].

والاستعارة «أكثر من مجرد حلية أو زخرفة، إذ إن لها دورا خاصا تمتاز فيه في مجال انطباق الكلمات على ما أطلقت عليه في الواقع، كما أن لها دورا مماثلا، على وجه الخصوص، في الفهم الذي يتحقق عن طريق المقارنة»[23]. وسوف يُفصَّل هذا الأمر في الفصل التالي من هذا الكتاب.

وتتعدد أشكال حضور المجاز، فقد يحضر بنائيا، ويشتغل في الخطاب، ويتجلى في اللغة التي نتحدث بها ونكتبها فنتواصل. وقد يكون الحضور وظيفيا، حيث يتخذ الخطاب من المجاز أداة للقراءة والتفسير. ويمكن أن يحضر المجاز في رحاب التخيل، ويتغيا في حضوره هذا أداء وظائف العبور والفهم والتعبير والتنوير والتبسيط وأنسنة الأشياء، إلى جانب الإقناع والتحويل وجذب الانتباه وإثارة العواطف وكسر أنماط التفكير بصورة تجعلنا نرى من خلاله، أو نفكر به، سواء كنا ندري أو لا ندري.

وقد تعاقب على بحث المجاز وتعريفه اللغويون والأصوليون وعلماء الكلام والمعنيون ببيان إعجاز القرآن من العرب الأقدمين، وتعددت وجهات نظرهم

فيه، من زوايا تحديد مفاهيمه، وضبط أقسامه، ووجدوا أنفسهم، وهم يمهدون لبحثه أو يستخلصون نتائجه، يتطرقون إلى مسائل من قبيل نشأة اللغة، والصدق والكذب، وتطور الدلالة، ودور العقل في إدراك العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي[24]. والعرب في هذا، كما يقول ابن رشيق، كثيرا ما كانت تستعمل المجاز وتعدُّه من مفاخر كلامها، لأنه دليل الفصاحة و رأس البلاغة، وبه بانت لغتها عن سائر اللغات[25].

لهذا لم يكن من قبيل المبالغة أن يقول بدر الدين الزركشي: «لو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن»[26]، أو أن يدافع عنه عبدالقاهر الجرجاني بقوة حين قال: «من قدح في المجاز، وهمَّ أن يصفه بغير الصدق، فقد خبط خبطا عظيما»[27]، ويدفع عنه ابن قتيبة الاتهام الذي وُجِّه إليه بأنه نوع من الكذب، فيقول: «لو كان المجاز كذبا، وكل فعل يُنسب إلى غير الحيوان باطلا، كان أكثر كلامنا فاسدا، لأننا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، وأقام الجبل، ورخص السعر»[28].

وتاريخ الحقيقة والمجاز في البيان العربي هو جزء من علم الكلام، بل هو قطبه ولبابه[29]. ويعد البحث فيهما عند الأصوليين من أهم ثمرات تفريقهم بين «الوضع» الذي هو قصر اللفظ على المعنى عن طريق «المواضعة» عامة كانت أو خاصة، وبين «الاستعمال»، الذي يقتضي استعمال اللفظ حين يقصد تفهيم المخاطب معناه. وبذا تصبح الحقيقة هي قولا استُعمِل فيما وُضع له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به، بينما المجاز هو المعدول به عن حقيقته، والمستعمل في غير أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب فيها، ومن هنا يبقى وجه التمييز بين الحقيقة والمجاز هو الاستعمال المقترن بقصد المتكلم[30].

ويرى عبدالقاهر الجرجاني أنه إذا عُدِل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وُصف بأنه مجاز، على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وُضع فيه أولا، ثم يقول: «أما المجاز فقد عوَّل الناس في حده على حديث النقل، وأن كل لفظ نُقل عن موضوعه فهو مجاز... والشهرة فيه لشيئين: الاستعارة والتمثيل، وإنما يكون التمثيل مجازا إذا جاء على حد الاستعارة»[31].

ويعدد ابن قتيبة جوانب المجاز لتشمل: «الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار والتعريض والإفصاح والكناية والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص مع أشياء أخرى كثيرة»[32].

وفي هذا الشأن يقول ابن قيم الجوزية «إن المعنى الذي استعملت العرب المجازَ من أجله، ميلُهم إلى الاتساع في الكلام وكثرة معاني الألفاظ ليكثر الالتذاذ بها، فإن كل معنى للنفس به لذة، ولها إلى فهمه ارتياح وصبوة، وكلما دق المعنى رق مشروبه عندها، وراق في الكلام انخراطه، ولذ للقلب ارتشافه، وعظم اغتباطه. ولهذا كان المجاز عندهم منهلا موردا عذب الارتشاف، وسبيلا مسلوكا لهم على سلوكه انعكاف، ولذلك كثر في كلامهم حتى صار أكثر استعمالا من الحقائق، وخالط بشاشة قلوبهم حتى أتوا منه بكل معنى رائق، ولفظ فائق، واشتد باعهم في إصابة أغراضه، فأتوا فيه بالخوارق، وزينوا به خطبهم وأشعارهم حتى صارت الحقائق دثارهم، وصار شعارهم»[33].

ويقسِّم الآمدي الاسم إلى ما هو حقيقي ومجازي، ويرى أن الحقيقة في اللغة مأخوذة من الحق، والحق هو الثابت اللازم وهو نقيض الباطل، ومنه يقال: «حق الشيء حقه». ويقال حقيقة الشيء أي ذاته الثابتة اللازمة، ومنه قوله الله تعالى: {وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ} (الزمر - 71)، أي وجبت، وكذلك قوله تعالى: {حَقِيقٌ عَلَيَّ أَن لا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ}(الأعراف - 105)[34]، أي واجب عليَّ. وأما في اصطلاح الأصوليين فإن الأسماء الحقيقية قد يطلقها الأصوليون على ما هي لغوية، وما هي شرعية. و«الألفاظ الموضوعة أولا في ابتداء الوضع في اللغة لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازا، وإلا كانت موضوعة قبل ذلك الوضع، وهو خلاف الفرض، وكذلك كل وضع ابتدائي حتى الأسماء المخترعة ابتداء لأرباب الحرف والصناعات لأدواتهم وآلاتهم، وإنما تصير حقيقة ومجازا باستعمالها بعد ذلك»[35].

ويَعتبر ابن جني أن الحقيقة هي ما أُقر في الاستعمال عن أصل وضعه في اللغة، بينما المجاز هو ما كان بضد ذلك، ويرى أنه إضافة إلى ما يضفيه المجاز على الكلام من صور بلاغية فائقة الدقة، وهو يقع بغرض الاتساع، أي

في زيادة قدرة اللغة على التعبير عن الدقائق والظلال في الفكرة، إذ نجد الألفاظ المفردة وقد اكتسبت عن طريق المجاز دلالات جديدة من كثرة الاستعمال، لم تكن مرتبطة بها من قبل، فتنسى الحقيقة ويبقى اللفظ مستعملا على مجازه، ويخلص إلى أن أكثر اللغة مجاز لا حقيقة، وأن المجاز يقع ويُعدَل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة، وهي الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، فإن لم تتوافر هذه الأوصاف كنا أمام الحقيقة(36).

وعلى هذا الدرب يقول السيوطي إنه «قد يجتمع الوصفان في لفظ واحد، فيكون حقيقة ومجازا، إما بالنسبة إلى معنيين وهو ظاهر، وإما بالنسبة إلى معنى واحد، وذلك من وضعين، كاللفظ الموضوع في اللغة لمعنى، وفي الشرع أو العرف لمعنى آخر، فيكون استعماله في أحد المعنيين حقيقة بالنسبة إلى ذلك الوضع، مجازا بالنسبة إلى الوضع الآخر»(37).

ويقول في موضع آخر: «يُعرف أن الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس. فالحقيقة متى قل استعمالها صارت مجازا عرفا. والمجاز متى كثر استعماله صار حقيقة عُرفا. وأما بالنسبة إلى معنى واحد من وضع واحد فمحال، لاستحالة الجمع بين النفي والإثبات»(38).

وفي نظر ابن الأثير فإن المجاز هو «ما أريدَ به غيرُ المعنى الموضوع له في أصل اللغة، وهو مأخوذ من جاز هذا الموضع إلى هذا الموضع إذا تخطاه إليه»(39)، وذكر فخر الدين الرازي أن «العدول عن الحقيقة إلى المجاز إما لأجل اللفظ أو المعنى أو لهما»(40)، فيما يَعتبر السكاكي أن المجاز هو «الكلمة المستعملة في غير معناها بالتحقيق استعمالا في ذلك بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع»(41).

وقد «لعب المعتزلة دورا بارزا في إيضاح مفهوم المجاز من خلال سعيهم الدائب لنفي التصورات الشعبية عن الذات الإلهية وعن أفعالها، وهذه الإشارات جاءت مجملة في سياق موضوع أعم وهو موضوع الصورة الأدبية في النقد العربي»(42)، وقد انحاز المعتزلة إلى غلبة المجاز على الحقيقة وفي نظرهم أنه لا كلمة في مواضعتها إلا وهي تحتمل غير ما وضعت له.

وتعامل المتصوفة، في صمتهم ونطقهم، مع العالم على أنه مجاز، فالأخير هو بالنسبة إليهم «فضاء المساررة والمناجاة، وهو لغة الكون التي يقرأها

الصوفي ببصيرته. بل إن الكون عند المتصوفة هو كتاب رموز، ومستودع إشارات، ومسرح دلائل، ومجْلى آيات، ومرأى شواهد، تشير جميعها إلى الحق المحبوب، وهو الله بديع السماوات والأرض، إذ هو الظاهر والباطن، الجلي والخفي، المرئي واللامرئي»[43]، بل ينظر الصوفي إلى نفسه على أنه كيان مجازي لا وجود له إلا بوصفه محبا.

وهناك ستة أمور أساسية متعلقة بالمجاز، يبدو تحديدها ومعرفتها وإمعان النظر فيها، ويمكن ذكرُها على النحو التالي:

1 - كثر استعمال المجاز كوسيلة بلاغية، في حديث الناس جميعا، سواء كان المتحدث طليق اللسان ذا ثراء لغوي، وخيال خصب، أو كان يفتقر إلى كل هذا. وبذا لم يعد يُنظَر إلى المجاز على أنه قلادة زينة ومجرد زخارف ومحسنات بديعية، أو أنه ليس جزءا جوهريا من المعنى، بل بات هناك اقتناع بأنه جزء أساسي من التفكير الإنساني، أي جزء من نسيج اللغة، التي هي جزء لا يتجزأ من عملية الإدراك.

فنحن نتحدث عن «عين الماء» و«يد الكوب» و«رجل المائدة»، وهي صور مجازية تجري على ألسنة الناس من دون أن يتوقفوا عندها كثيرا نظرا إلى بساطتها وشيوعها، بل إنه ليس في وسعنا إدراك بعض الظواهر الإنسانية المعقدة، وامتلاك القدرة على وصفها من دون اللجوء إلى المجاز المركب. من هنا فإن «استخدام المجاز أمر حتمي في معظم عمليات الإدراك والإفصاح، خصوصا تلك التي تتناول الظواهر التي تتسم بقدر عالٍ من التركيب»[44].

2 - ليس المجاز من قبيل الكذب كما يتوهَّم البعض، بل فيه صدق فني، يصنعه فيض المشاعر التي هي قسمةٌ بين الناس جميعا بدرجات متفاوتة سواء أكانت إيجابية أم سلبية، وكذلك المخيلة التي لا يفتقر إليها إنسان.

3 - هناك تأثير للثقافة في طريقتنا في التفكير من خلال اللغة التي يستخدمها الناس للتعبير عن ثقافتهم هذه، وتؤثر كذلك في تصنيفنا للأشياء، وتقسيمنا للعالم الذي نختبره[45]، فهناك جانب من الثقافة عبارة عن رموز مدفونة في بطون المعاجم والتراكيب النحوية للغة، وكل يعبر عن هذه الرموز بلغته، وبما يتوافق مع خبرة كل شخص وفق لغته، وذلك وفق مبدأ «النسبية اللغوية»[46].

4 - تختلف المجازات باختلاف الثقافات، وينطبق عليها ما ينسحب على ما يحدث حين تُبدَّل شفرات اللغة وقت نقلها من ثقافة إلى أخرى، ومن غرض إلى آخر، لتصنع لغة جديدة نوعا ما، ربما يُتواصَل بها، بغية الحفاظ على الهوية العرقية أو الثقافية أو الدينية[47].

5 - إن التفكير المجازي ذو طابع نسبي، يستمده من كونه رؤية شيء من خلال شيء آخر، أو بنسبته إلى هذا الشيء، بما لا يتيح للناظر سوى رؤية جانب واحد. وبذا تتعدد نسبة المجاز إلى الأشياء، حيث ينسب ذاته إلى المألوف ليفهم الغريب، وإلى المعروف ليعرف المجهول، وإلى الحاضر ليصل إلى الغائب، وإلى المشهور ليعرف الشاذ، وإلى الظاهر ليعرف الباطن، وإلى المكشوف ليعرف المستور... وهكذا.

6 - هناك مجازات بوسعها أن تسري من ثقافة إلى أخرى، حاملة معها المدلولات نفسها، لا يختلف عليها أحد، كأن يوصف اليوم الذي تهاوت فيه البورصات العالمية بأنه «الثلاثاء الأسود»، أو يقول أحدهم: «الحق يعلو» أو «الجنازة حارة». في المقابل هناك كلمات لا تعبِّر عن نفسها في كل بيئة تنطق فيها، إنما يفهمها سامعها وفق النسق الذي يملأ رأسه، والذي كُوِّن على مهل من خلال تفاعل الفرد مع البيئة الاجتماعية والثقافية التي يحيا فيها. ولهذا نجد أن بعض العبارات يكون لها مدلولات مختلفة في سياقات ثقافية متنوعة[48].

وهناك مثال صارخ يمكن أن نضربه في هذا الصدد، فالطيار المصري جميل البطوطي قال، حين وجد الطائرة التي يقودها قد أصابها عطب وأوشكت على السقوط: «توكلتُ على الله». فتلك العبارة يفسرها السياق الثقافي المصري على أنها تبين استعداد قائلها لفعل شيء إيجابي ما، هو في هذه الحال رغبة الطيار في التصرف بما يمنع الطائرة من السقوط، وعقده العزم على فعل هذا ويستعين بالله ليوفقه في مهمته العصيبة. أما الأمريكان فقد فسروا العبارة وفق سياقهم الثقافي، فرأوا أن الطيار كان مقدما على الانتحار.

وفي تفسيره لهذا الوضع يقول مالينوفسكي: «تخيل نفسك وقد انتقلت فجأة إلى جزر مرجانية في المحيط الهادئ، وجلست بين سكانها، واستمعت إلى لغتهم الحوارية، وقد أتيح لك مترجم متمكن، ينقل إليك ما يقولونه حرفيا، على قدر

طاقته، كلمة بكلمة، حتى تُحاط علما بما يقولونه، فهل يجعلك هذا تفهم كلامهم أو حوارهم، أو حتى جملة واحدة مما يقولون؟ بالتأكيد لا»[49]. ومعنى هذا أنه لا يمكن فهم لغة قوم إلا بإدراك البيئة الاجتماعية التي يعيشون في رحابها، والإحاطة بما تقره في الأذهان والوجدان من مفردات وصور ومفاهيم وتواريخ وعلاقات.

ففي كل الأحوال ما يحول بيننا وبين فهم أفعال الآخرين ليس الجهل بالكيفية التي تعمل بها عناصر المعرفة من قبيل الفهم والإدراك والوعي والذكاء والحدس، بل الجهل النسبي بالعلامات التي يستخدمها البشر في خطابهم للدلالة على الأحوال، وهي عديدة ومتباينة، فأنت «كي تتعلم العزف على الكمان عليك أن تكتسب بعض العادات والمهارات والمعارف والقدرات حتى تصبح مؤهَّلا للعزف، وتقتني كمانا. ولكن العزف ليس العادات التي اكتسبتها والمهارات التي أتقنتها، والمعارف التي جمعتها، وليس هو المزاج الذي يعينك عليه، وليس هو الكمان نفسه... ومعرفة السرقة ليست السرقة نفسها، ومعرفة كيف تغمز بعينيك ليس هو الغمز نفسه، ومن يخلط بين الأمرين يقع في الحيرة والارتباك، ويخلط الحق بالباطل»[50].

وكل ما سبق يجعلنا ننتهي إلى أن المجاز حالة مكثفة تُختزَل داخلها أنساق ذهنية خفية، لذلك يمكننا عبْر تفكيكه كشفُ الاستراتيجية التي يتحرك فيها ومن خلالها النسق، ولذا يمكننا أن نجعل منه نموذجاً نفسِّر من خلاله النسق أو الحالة التي نريد أن نفهمها، كما هو الأمر عند عبدالوهاب المسيري(*)، في دراساته للجماعات اليهودية وخطابها والحضارة الغربية وفلسفتها.

ثانيًا: المجاز والحقيقة

لم نستطع في السطور السابقة التي عرجنا فيها على تعريفات المجاز أن نعزل كثيرا منها عن الحقيقة كمفهوم وتصور علمي وفلسفي وإنساني، نظرا إلى أن هناك من يضع المجاز في وجه الحقيقة بالضرورة. لكن الأمر يحتاج إلى مزيد من الشرح والتوضيح، وهو ما سنفعله هنا.

(*) هو ناقد وعالم اجتماع وأستاذ آداب مصري، له العديد من الكتابات والدراسات على رأسها موسوعة «اليهود واليهودية والصهيونية». [المؤلف].

ابتداءً فإن الحقيقة كالشمس، لا نستطيع أن نراها كاملة، فهي تكون في أغلب الأوقات ملتبسة أو متوارية خلف مجازات وخيالات لا حصر لها، ووجود نقطة مركزية تنطلق منها، أو إطار نعود إليه، يبدو أحيانا أمرا نسبيا، فجميع الذين تقاتلوا في التاريخ الإنساني كان كل منهم يزعم أن الحق معه، وأن وجهة نظره تمثل الحقيقة ناصعة، وأنه لا شك أو لبس في هذا.

قد لا يخلو الأمر من إمكانية ضبط، إذ إن كل ما يؤدي إلى التقدم في الحياة وتحرير الإنسان وتحقيق الامتلاء الروحي والسمو الأخلاقي وتلبية احتياجاته كي يبقى منعما كريما على قيد الحياة يمكن أن يكون من قبيل «الحق» بمعناه الأكثر شمولا، وليس مجرد تصورات أيديولوجية أو سياسية عن الحق قادت إلى إتعاس البشرية عبر تاريخها المديد، لكن اختلاف نظر الناس إلى سبل تحقيق هذه الغايات يجعل الحقيقة الافتراضية، باعتبارها هي الحق، موضعَ تنازع.

إن هناك إدراكا متبادلا ومتعددا للحقيقة، إذ يراها كل طرف من وجهة تختلف عما يطرحه الآخرون، وبما يعبِّر عن ثقافته ومصالحه ومواقفه وحالته النفسية والمعنوية، ويخلق هذا نوعا من «الحقيقة الذاتية»، يزعم الكل أنها «الحقيقة الموضوعية» وأنه يعبِّر عنها، أو يجسدها، أو يرومها ويقصدها. وبعض هؤلاء يظل متشبثا بخندقه لا يبرحه، حتى لو أثبت له غيره خطأ ما هو عليه. وهناك من يتزحزح قليلا بمرور الوقت، وبإعمال العقل في دراسة ما هو عليه وتمحيصه. ويوجد من يبدل تبديلا، مذعنا لما خلص إليه بعد طول تفكير وتدبر. ويصل الأمر بقلة من الناس إلى أن تقوم بإجراء «قطيعة معرفية» وربما «انفصال شعوري» عما كانوا يعتنقونه في الماضي، إما لاقتناع راسخ أملاه الضمير، وقد يكون الأمر مجرد إيهام بهذه القطيعة في ظل ما تمليه انتهازية متأصلة في نفوس بعض البشر.

وفي وقت الانحياز إلى ما يعبِّر عن الذات، والركون إليه، وكذلك في رحلة مفارقته والابتعاد عنه بدرجات متفاوتة، يصبح القول بالحقيقة، أو ادعاؤها، نوعا من المجاز يتجلى في وسائل ووسائط التعبير عن منافحة الفرد عما يعتقده أو يعتنقه. ويتسع هذا المجاز إن كان الفرد يدرك مستوى التلفيق أو التدليس أو المراوغة التي يقوم بها وهو يتكلم عما يريده، أو يسطره على الورق منفردا،

أو يحاور به الآخرين، محاولا أن ينتصر لوجهة نظره، ويفند وجهات النظر الأخرى التي يقع منها موقع المحاجَّة أو المقارعة.

وإذا كان الحوار السياسي أو الثقافي أو الإنساني أو الاجتماعي الدائر ينطوي على الحقيقة الخاصة بكل شخص، فإن هذا لا ينفي ولا يهدم وجود «الحقيقة الموضوعية» التي تتجرد عن الهوى والمصالح والمنافع والانحياز المصمت للأيديولوجيات والأطر المعرفية والذهنية، وتظل هي نقطة الارتكاز التي يجب الانطلاق منها، أو المرجعية التي يُفيد القياس عليها، والإحالة إليها.

لكن الحقيقة الذاتية لكل فرد أو جماعة تبدو مهمة، لأنها في النهاية هي التي تحكم ما ينجم عنها من تصور أو آراء. وهنا يصير المجاز هو المسافة الفاصلة بين «الحقيقة الذاتية» و«الحقيقة الموضوعية»، والتي تتسع وتضيق وفق الزمان والمكان، أو وفق الظروف والسياقات التي تحيط بالأقوال والأفعال. ويكبر هذا المجاز أو يصغر، وفق مسافة الابتعاد بين الحقيقتين.

وإذا كانت الحقيقة الأولى يصنعها الشخص منفردا، بعد أن يهضم ما يقرأه ويسمعه ويفكر فيه بخصوص عالم المعنويات والروحانيات والنفسيات، ويراه ويلمسه ويتذوقه ويشمه في عالم الماديات، فإن الثانية قد تكون خلاصة ما تنتهي إليه الجماعة أو يعبِّر عنه عقلها الجمعي، أو ما اصطلح عليه الناس واتفقوا، بعد طول اختبار وتجريب.

فإذا كنا مثلا بصدد التعبير عن الحرية فإننا يمكن أن نتفق على المؤشرات والمظاهر والتجليات الأساسية والأصيلة لها، لكن هذا لا يعني أبدا مصادرة حق كل فرد في أن يراها من زاويته، فيصبح ما يراه شخص من صميم الحرية نوعا من التفلت والفوضى في نظر شخص آخر.

ومن يفارق المؤشرات الأساسية تلك إلى الأمام نحو التحرر المطلق، أو إلى الخلف في اتجاه الإكراه التام، يصبح عليه أن ينافح عن وجهة نظره بقدر ما تسعفه به قريحته من مجاز يبديه وهو يدلل أو يقِيم البرهان على ما يقول، سواء أكان هذا المجاز ابن الخيال البحت، أم مستنبتا من التجارب الواقعية التي حدثت له أو وقعت لغيره.

فالمعبِّر عن «الحقيقة الذاتية» مجبول طوال الوقت على استعارة ما يبرر به موقفه، سواء كان كذبا، أو شيئا من الواقع يضيف إليه من عنده، أو حتى

صدقا يُعبر عنه أحيانا بالحكايات التي لا يمكن أن تخلو من مواقف وأفكار من صنع الذات، ولو لم تكن كذلك فإن ذاتية التعبير عنها لا تخلو من اختلاق، لأن الفرد منا يحكم في النهاية على ما يجري أمامه، أو حتى ما وقع له، وفق إدراكه له وإحساسه به.

فإن كان هناك من يقول إن طلب الحرية والإصرارَ عليه جلبا متاعب للإنسانية، لاسيما إن كانت «الحرية الحمراء»؛ فإن هناك من يرى العكس تماما، ويؤمن بأن النضال من أجل الحرية كان سببا أساسيا في تحسين شروط الحياة أو إسعاد البشر أو خلق معنى للحياة.

ويجتهد أصحاب هذين الرأيين المتناقضين في الدفاع عن وجهتي نظريهما، وكل منهما قد يعلم أنه في كل الأحوال لا ينطق بالحقيقة الموضوعية التي يصل فيها المجاز إلى درجة الصفر أو ينعدم، ولا يكون الكلام فيها موافقا لمقتضى الحال فقط، بل متماشيا أيضا مع ما ينبغي أن يكون في أجلى وأصفى درجاته، مبتعدا عن المراوغة والمخاتلة والتحايل.

وقد رأينا ذلك التناقض في إدراك الأطراف السياسية المتصارعة لحقيقة ما جرى في بعض البلدان العربية عقب المظاهرات الشعبية الواسعة التي وقعت في العام 2011، فهل هي «ثورة» أو «مؤامرة»؟ وهل هو «ربيع» أو «خريف»؟ وهل هو «حَراك شعبي» أو «انقلاب عسكري»؟ وعمل كل طرف على الاستعانة بكل ما استطاع أن يأتي به من مجاز في الدفاع عما يعتنقه، والجميع كان عليه أن يُغفل بعض الحقيقة الموضوعية، ويعلي من قيمة الحقيقة الذاتية، كي يخرج في النهاية منتصرا لرأيه بأي طريقة.

ويبقى الأفدح من هذا هو فرضَ الحقيقة من قِبل أي سلطة سياسية أو أيديولوجية أو اقتصادية، أو إجبار الناس على تقبل ما تقوله وتفعله وتقره على أنه الحقيقة. فهناك من أمعن النظر في كثير من الممارسات وتبين له أن «الأشياء لا تكتسب قوَّتها من كونها حقيقية، وإنما هي حقيقية لأنها تتمتع بالسلطة... وبذا تبقى السلطة هي القدرة على التحقيق، تحقيق الواقع وتحقيق مجالات الأشياء وأنماط الحقيقة... ولا تنفصل الحقيقة عن السلطة أو تعني انعدام السلطة، فالحقيقة ليست مكافأة تمنحها الأشباح الهائمة، بل هي جزء من هذا

العالم، ولا تتحقق إلا من خلال أشكال متعددة من الانضباط... فكل مجتمع له مفهومه الخاص عن الحقيقة، أي سياسته العامة للحقيقة، ما يعني أنواع الأساليب التي يقبلها ويفعلها بوصفها حقيقة. وترتبط الحقيقة في العلاقات الدائرية بنظم السلطة التي تفرزها وتدعمها، وبأثر السلطة التي تمنحها وتزيد مساحتها. ويتمتع أصحاب القدرة على تحديد هذه الحقيقة، بقدر كبير من السلطة حقا»[51].

ربما لهذا لم يبالغ عبدالغفار مكاوي في تساؤلاته الفلسفية الحائرة حول الحقيقة، وهو الذي قضى عمرا طويلا يبحث عنها عند كثير من الفلاسفة، وقبلهم في عقله هو، وهنا يقول عن الحقيقة:

«بأي سهم نريش طائرها الأبيض المستحيل، أي قفص لغوي يتسع لآفاقها البعيدة وأسفارها العديدة في البلاد والأجيال؟ ما معانيها المختلفة باختلاف المذاهب والمدارس، عند القدماء والمحدثين، والمثاليين والواقعيين، في المنطق ونظرية المعرفة، بمدلولها الوجودي والعملي أو النفعي؟ أهناك حقيقة مطلقة أم حقائق نسبية؟ أهي الحقيقة الأصلية التي تتطلع إلى نورها، وتحاول أن تندمج فيها، وتتحقق بها، وتقف منها موقف التسليم والخشوع، أم الحقيقة الفعلية التي نغزوها وننتزعها انتزاعا؟ أنتشارك نحن البشر في صنعها وخلقها؟ أم ليس علينا إلا أن نطهر بيتنا ليكون أهلا لزيارتها، ونهيئ مصباحنا لكي تلمس فتيلَه بشرارتها؟ أنتقدم نحوها بجهدنا وجهادنا خطوة خطوة، أم ننفتح عليها، ونتركها تكون وتنير؟ ألكلٍّ حقيقته؟ أم أن الحقيقة قيمة نظرية ومثال معرفي يسمو على التغير والتطور، ويرتفع فوق الزمان؟ أهي كيفٌ وصِفَةٌ أم علاقة بين ذات وموضوع ووعي ووجود؟ أنلتمسها في اتساق الفكر مع نفسه، أم في تطابق العقل مع الأشياء أو الأشياء مع العقل؟ أهي وسيلة أم غاية؟ طريق أم هدف، فكر أم فعل، خلق وكشف أم إنجاز وتحقيق عملي، انعكاس للواقع على الشعور أم فعل محض لهذا الشعور؟ ألها مقاييس موضوعية تحدد شروطها وتجنبها الزيف والخطأ، أم هي كامنة في صميم الذات الحميمة الممتنعة على العلم والموضوعية والقياس

والتحديد؟ متى تكون الحقيقة حية أو ميتة، خصبة أو عقيمة؟ أسئلة لا آخر لها، صحبت الإنسان منذ أن بدأ يعي ويعبِّر باللغة، وستبقى ما بقي العالم والإنسان. وضعت عنها مئات الكتب والبحوث، واختلفت حولها المذاهب والعقول والقلوب، وستظل مختلفة مادامت تواجه الألغاز في الباطن والظاهر، والداخل والخارج»[52].

وبعد ما يزيد على ثلاثة قرون من معاودةِ العلم والفلسفة الحديثة والمعاصرة في الغرب البحثَ في كيفية بلوغ الحقيقة، يقر الأغلبية بعدم قدرتهم على تجاوز حضور المجاز في كل شيء، مثلما انتهى الإغريق الأقدمون ومِن بعدهم العربُ أيام حضارتهم الزاهرة. فالذين آمنوا في الغرب بالوضعية المنطقية التي تفرض عدم الاقتناع بأي شيء خارج دائرة المحسوس والملموس والمرئي والمسموع والمتذوَّق، لم يفلح صوتهم في التغطية والتعمية على صوت انتقل من الهمس إلى الصراخ، يفرض الحدس كأحد مسارات الوصول إلى البرهان.

والذين قالوا إن العلم يقربنا من الحقيقة بأسرع مما نتصور، انتهوا إلى أن المسألة ليست بهذه البساطة، ولا بتلك السرعة، مُنْصِتين في هذا إلى قول برتراند راسل الذي أطلقه في مقابلة متلفزة: «العلم هو ما نعلم، والفلسفة هي ما لا نعلم»[53]، فما أُثبِت من حقائق صار علما، وما دون ذلك يظل فلسفة، وهو الأعرض والأكثر وجودا، إذ إن العلم لم يستوثق إلا من أشياء قليلة على رغم ما بلغه من سيطرة. وقد يُصغي هؤلاء إلى تصور فريدريك نيتشه عن أن الحقيقة هي مجموعة من الاستعارات المحتشدة، بما يعني أن المجاز لا يمكن أن يوضع في وجه الحقيقة أو يكون مقابلا لها.

كان نيتشه يعتبر اللغة جيشا متحركا من الاستعارات[54]، بل ذهب إلى ما هو أقسى من ذلك حين اعتبر الحقائق مجموعة من الاستعارات المبتذلة من كثرة تداولها، وشبهها بقطع من العملات المعدنية التي امَّحَت الصور المنقوشة عليها، ولا يُنظر إليها إلا على أنها قطع من المعدن فقط، وليست لها صلة بالعملات النقدية المعدنية، ولذا كان نيتشه يضع الفن بديلا للحقيقة[55].

من هنا فإنه «إذا كانت الحقائق الواقعية على هذا الوضع فإن التعبيرات الاستعارية لا تصبح نمطا معزولا من أنماط التعبير اللغوي، وإنما تصبح أساس هذا

التعبير اللغوي نفسه، وفي الوقت نفسه يصبح التمييز بين الواقعي والاستعاري مسألة عارضة وليست مسألة تتصل بدلالة الألفاظ ومعانيها بصورة مجردة، ذلك لأن التعبير الواقعي يُعَد معادلا للاستعمال اللغوي المألوف أو السوي، ويصبح التعبير الاستعاري معادلا للاستعمال اللغوي الغريب أو الشاذ»[56].

ويذهب بنا الناقد الفرنسي رولان بارت Roland Barthes إلى ما هو أبعد من هذا حين يربط الحقيقة بالتهكم قائلا: «ما أدعيه هو محاولة إحياء كاملة للتناقضات المعاصرة، والتي يمكنها أن تجعل السخرية هي شرط الحقيقة»[57]، ثم يفسح طريقا للأسطورة كي تكون موجودة بقوة ونحن نمعن النظر في كل ما يجري حولنا، حيث يقول: «الأسطورة ليست موضوعا أو مفهوما أو فكرة، وإنما هي صيغة دلالية أو شكل... الزعم بالتمييز بين الأشياء الأسطورية على أساس مادتها، مضمونها، أو فحواها، إنما هو زعم زائف تمام الزيف. فالأسطورة نمط كلامي، ومن ثم فكل الأشياء يمكنها أن تكون أسطورة شريطة أن تنتقل عبر خطاب ما، إذ إنها لا تتحدد بموضوع الرسالة التي تحملها، بل بالطريقة التي تلفظ بوساطتها هذه الرسالة... كل شيء يمكن أن يكون أسطورة، نعم أحسب ذلك، فالكون خصب بالإيحاءات والإيعازات التي لا نهاية لها»[58].

ويدخل الروائي والناقد الإيطالي إمبرتو إيكو Umberto Eco في هذا الجدل، ليرى أن هناك إلهاما فلسفيا ينظر إلى اللغات باعتبارها استعارةً كبيرة لاشعورية، مرتبطةً بطبيعتها بجوهر الأشياء. ويطلب منا أن نتوخى الحذر في ذلك المجال، فإذا سرنا في هذا الاتجاه، فإننا سنضطر إلى تأكيد أن اللغة الاستعارية (وبالتالي الشعرية) هي وحدها أداة المعرفة الأصيلة، والتواصل الحقيقي[59].

وإذا كان المجاز هو الأساس المبدئي في إنتاج النصوص الأدبية، أو المؤسسة الذوقية والاصطلاحية التي تتحكم بشروط إنتاج واستقبال هذه النصوص، فإن ما يجب أن نلتفت إليه، ونؤكد عليه، في هذا المقام، هو أن المجاز تجاوز حيز البلاغة كقيمة جمالية ليكون قيمة ثقافية، فاللفظ قبل استعماله لا يكون حقيقة ولا مجازا، فكلاهما من عوارض الألفاظ، وإنما يأخذ اللفظ هيئته من السياق الذي يوضع فيه، وهذا معناه أن التعبير المجازي مولود ولادةً ثقافية عامة[60]، وأن وضعه في مقابل الحقيقة في حاجة إلى مراجعة.

وقد أدرك مارتن هايدغر Martin Heidegger بعد أن بحث عن معنى كلمة «الحقيقة» في اللغة الإغريقية أنها لا تعني تمثيل الواقع بصورة صارمة، بل تنطوي على الكشف والإظهار، وبذا بات مقتنعا بأن الحقيقة ليس بوسعها الاستغناء عن العملية الاستعارية[61]. لكن جاك دريدا Jacques Derrida يرفض رفضا واضحا أي تمييز بين المعنى الواقعي والمعنى الاستعاري على الإطلاق[62].

وكان للعرب الأقدمين إسهامُهم في السعي إلى معرفة الحقيقة أو تعريفها في مقابل المجاز، أي في حيز اللغة وليس في مجال الفلسفة والمنطق. وبذا تصبح الحقيقة، من وجهة نظر أغلبهم، هي اللفظَ المستعمل فيما وُضع له، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وُضع له[63].

والحقيقة عند السكاكي هي «الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع»[64]، وهي عند آخرين «الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل، ولا تقديم ولا تأخير»[65].

وهناك من يقسم الحقيقة إلى: شرعية، وعُرفية، ولغوية، وذلك وفق من يضعها. وهناك من يقسمها إلى: لفظية ومعنوية. فهي لغوية إن كان واضعها مختصا باللغة، وهي شرعية إن كان ممن يشرعون للناس، فإن لم يكن هذا ولا ذاك صارت عُرفية، أي تعارف عليها الناس من دون توجيه من طرف محدد[66].

لكن الحقيقة والمجاز ليسا مفترقَين عند الكل، إذ هناك من يرى أن «المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة»[67]، وذلك حين يتحول إلى اصطلاح أو أمثولة أو مثل متداول، أو حين يلبي احتياجات من يسأل أو يستفسر عن شيء، أو يبحث عن أي معنى يدفعه إلى البرهنة على ما يريده أو ينفعه، وهي لا تصبح في كل الأحوال «حقيقة موضوعية» لكنها تظل هكذا في نظر البعض.

وكان الجاحظ يَعتبر المجاز قسيما للحقيقة ومقابلا لها في آن، واستعمل المجاز والتشبيه والمثل والكناية والاشتقاق على أنها تدل على معنى واحد في خاتمة المطاف[68]، بينما كان بعض القدماء لا يكادون يذكرون شيئا من المجاز إلا قالوا إنه أبلغ من الحقيقة.

وفي نهاية هذه النقطة قد يكون من المفيد أن ندرك أن اهتزاز اليقين في الحقيقة قد انتقل من الفلسفة والنقد والمنطق والأدب واللغة إلى عالم السياسة،

الذي لفت انتباه الجميع إلى أن الحقيقة يمكن في بعض الأحيان فرضُها عنوة، أو إقرارُها أو حتى الإيهامُ بها من قبل من يمتلكون ركائز قوة تمكِّنهم من تسويق ما يعتقدون حقيقتَه وتسويغه، وهو ما سيتضح أكثر في النقطة المقبلة التي تتعلق بتعريف المجاز السياسي.

ثالثا: المجاز السياسي

يسري المجاز في أوصال السياسة، بأفكارها وقيمها وإجراءاتها وممارساتها، صاعدا من الثقافة السياسية للفرد وصولا إلى شكل الدولة ووظيفتها والنظام العالمي بتصوراته وتطوراته. فالدولة، من البداية إلى النهاية، يمكن النظر إليها على أنها مجتمع متخيل أو مجازي، إذ تبدو كيانا يرتبط أعضاؤه به عقليا ووجدانيا، ويتحمل بعضُهم بعضا من أجل عيش مشترك، وبذا تبدو حقيقة عقلية في نظرنا، لأن الجميع يتخيلونها على هذا النحو[69].

في الوقت نفسه نجد أن السياسة واللغة قرينان متلازمان، حيثما وجد الواحد لاح الآخر، فإن لم ينكشف بوجهه، يكن ثاويا تحت قرينه[70]، وهي مسألة طالما كشفت عنها الدراسات التي انشغلت بتحليل الخطاب السياسي الذي ليس في وسعه أن يتفادى المجاز، مهما كانت لغة منتجه فقيرة.

وفي الوهلة الأولى يتضح اقتران اللغة بالسياسة في تعريفات الخطاب السياسي، حيث توزعت على ما يتصل ببنية الخطاب النحوية والدلالية، وما يربطه بالبنى الاجتماعية والنفسية والتاريخية، ليكون بهذا نصا مركبا من إيحاءات معنوية، وشكلا معقدا من النشاط الإنساني الذي يوقن بأن السياسة لا يمكن تتبعها من دون اللغة، وأن الكلام في السياسة ذو طابع قصدي، يسعى إلى متلقٍّ يعرفه، ويحاول إقناعه، والتأثير فيه، عبر أفكار وقيم وإحالات وتضمينات ورموز، تدغدغ مشاعره، وتخاطب عقله، وهو قد يكون محض مخاتلة وتسويف وخداع، أو على النقيض طريقة من طرق التعبير عن الأداء الديموقراطي، الذي يستند إلى ضرورة أن تخاطب الحكومة الشعب الذي اختارها.

وعلى مدى عقود طويلة سيطرت أداة «تحليل المضمون» بجانبيها الكمي والكيفي على تحليل الخطاب السياسي، والتي ركزت على ماذا قيل، وكيف قيل، وانصرفت إلى

عدِّ بعض الكلمات المحورية في الخطاب مثل «الديموقراطية»، أو «حقوق الإنسان»، أو «الصراع»، أو «التعاون»، ثم اهتمت برصد اتجاهات صاحب الخطاب سلبية كانت أو إيجابية. وظهر بعدها «منهج تحليل الخطاب»، الذي برهن على أنه أكثر فاعلية في الوصول إلى المضمون الحقيقي للخطاب السياسي بدلا من الوقوف عند سطحه، ويحلل أيضا المسكوت عنه فيه، وما لم يُفكَّر فيه، وكذلك السياق الذي أُنتج في رحابه الخطاب وتأثر به وأثر فيه[71]. بيد أن التطور الذي شهدته علوم البلاغة والأسلوبية والنص أخذ تحليل الخطاب السياسي إلى أفق أكثر اتساعا، لاسيما مع انفتاح هذه العلوم على عطاءات معرفية متعددة، منها بالطبع علم السياسة.

فقد صار تحليل الخطاب السياسي حقلا معرفيا «يهتم بدراسة التواصل السياسي في المجتمع، سواء بواسطة النصوص أو الكلام أو الصور أو الإشارات أو الرموز أو غيرها من العلامات... ويضمن تحليل الخطاب السياسي بناءه اللغوي والسيموطيقي، وأداءه، وتوزيعه، وتلقيه، وتأثيره، والاستجابة له»[72].

ويمكن توزيع الخطاب السياسي على عدة ألوان، هي: الأكاديمي التعليمي، وهو إن كان يعرض نفسه بوصفه خطابا محايدا نزيها، فإنه لا يخلو من استعارات وصور مغرضة، فحين يقول باحث: «كارل ماركس يهودي» فإنه قد يرمي إلى صناعة صورة أبعدَ من مجرد التعريف بماركس إلى جعل ذهن المتلقي ينصرف إلى كل ما تحمله الصورة الذهنية لليهود، لاسيما عند المختلفين معهم، ويسحبها على ماركس وفكره. والإصرار على تثبيت اصطلاح «الشرق» لا يعني وصفا جغرافيا محايدا، بل هو محمَّل باستراتيجيات وأيديولوجيات أقلها التعمية على اختيار العرب لتسمية بلادهم إجمالا بـ «الوطن العربي» أو «الأمة العربية» أو «العالم العربي» على الأقل. وهناك الخطاب السياسي الجماهيري، الذي ينطوي على نص تحريضي دعائي - وقد يكون خُطبة أو خبرا أو شعارا أو أغنية أو طرفة - يسعى إلى أداء وظيفة ما وفقا لقصد منتجه. وفي هذا اللون من الخطاب تنتعش المجازات وتؤدي وظائفها في الجذب والإغراء والإقناع. ويوجد الخطاب التنظيري الأيديولوجي، الذي ينتجه مفكرون وفلاسفة وتروجه هيئات ومنظمات سياسية كالأحزاب وجماعات المصالح وجماعات الضغط والحركات الاجتماعية، وهو يوظف المجاز أيضا[73].

ودراسة الخطاب السياسي تقتضي الاهتمام بثلاثة أمور: الأول هو الإقرار بوجود علاقة بين إنتاج الخطاب السياسي في مجتمع ودرجة تطوره ومكوناته الثقافية في لحظة ما، والثاني هو ميل الجزء الأغلب من الخطاب السياسي نحو الذرائعية، والثالث يرتبط بوقوع الخطاب السياسي ضمن نظام أيديولوجي أكبر ليمثل الجزء الظاهر منه، فيما تمثل الممارسة الجزء المستتر. وقد أنهى الباحث وليد عبدالحي دراسته قائلا: «أتمسك بدايةً بفرضيتي بأن الخطاب السياسي العربي خطاب «ميتافيزيقي» بالمعنى الكانْتِيِّ للمفهوم، أي أنه خطاب يقارب موضوعه بالتصور المجرد، إن الخطاب السياسي العربي المعاصر يكبت الفعل لمصلحة القول، وتخالجني رغبة في الاتكاء على التحدي القرآني {فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ} (الطور - 34)، {فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ} (يونس - 38)، {فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ} (هود - 13)، فلِمَ لم يذهب التأويلُ لفهم السورة على أنها «الفعل لا القول»؟ إن انحياز الخطاب للقول على حساب اللفظ، جعله معنيا بتحقيق سلاسلَ مترابطة من المصالحات الذهنية، لكنه غير معني بالإجراء، مما جعل الخطاب كمن حفظ بكل دقةٍ خطواتِ السباحة دون أن تلمس قدماه الماء»[74].

وللخطاب السياسي، الذي يتكون من عناصر هي: المنتِج أو المُرسل، والمُتلقي، والرسالة التي تُنقَل عبر وسيط أو قناة اتصال، عدةُ خصائص تفيدنا في التوصل إلى تحديد مفهوم «المجاز السياسي»، ويمكن ذكر هذه الخصائص على النحو التالي[75]:

1 ـ توظيف اللغة في التلاعب بأفكار الجمهور، ما يفرض على مثل هذا الخطاب في كثير من الأحيان أن يكون مراوِغا وخادعا مفتوحا على تأويلات عدة، وعلى الصدق والكذب في آن.

2 ـ اعتماد التورية التي تتيحها اللغة في جانبيها الظاهر والخفي، وكل وجه آخر تحمله.

3 ـ الاتكاء على التناصّ عبر توظيف النصوص الدينية والشعرية والحكم والمأثورات والأمثال والمقولات السياسية التاريخية، ولذا يتلون أحيانا بلون ديني، وينزع إلى الغموض والرطانة والطنين والرنين، من دون أن يفقد بُعده العملي أو البراغماتي الذي تتيحه اللغة من خلال قدرتها على التلميح والإيحاء والتضمينات واللعب بالألفاظ والافتراض المسبق.

4 ـ التوسل بالسرد في سبيل تحصيل الإقناع، اتكاءً على إغراء طريقة القص أو الحكي وجاذبيتها.

5 ـ اللجوء إلى المجاز موظفا الاستعارة والتشبيه والكناية بوصفها عناصر أساسية في جذب المخاطَبين.

ويرمي هذا النوع من الخطاب إلى تحقيق عدة أهداف، منها: توضيح مختلف القضايا للجمهور، ومساعدتهم أحيانا في الوصول إلى أفضل الأحكام المنطقية لحل مختلف المشكلات، وجذبهم إلى المشاركة في العملية السياسية، وقد يعمل على نشر أيديولوجية معينة، وتأكيد هوية منتجه، وخلق فضاء لساني يستقطب مجموعة ذاتَ تصوُّر مشترك، أو يخلق ذلك التصور من أجل تحقيق الفعل في الحياة الجماعية، وتحفيز المتلقين كي يتصرفوا بطريقة معينة، وهو يتكئ في هذا على أن الكيان السياسي لغة وكلام، أي أنه خطاب، قبل أن يكون أشخاصا ومقرات ومنابر وموارد مادية. وفي ركاب هذا كله تضطلع اللغة السياسية بعدة وظائف مثل: نشر المعلومات، وترتيب الأولويات، والتفسير والربط، وتصور الماضي والمستقبل، والحث على العمل، والتلاعب بالعقول، وبث الرموز الأداتية والإشارات، والمعاني التضمينية.

وتتعدد بعض ألوان الخطاب السياسي الذي تتاح للباحثين دراستُه والكشف عن الأبنية والعلاقات المتشابكة فيه من لغة وأيديولوجيا وثقافة واجتماع وإشارات ورموز وغير ذلك، لتشمل الخطب السياسية التي يلقيها الساسة والقادة والزعماء ورؤساء الدول ومختلف الأحزاب، والمقالات الصحافية، والبرامج والنشرات الإعلامية، والبرامج الانتخابية، ولغة المراسيم، والبيانات التي تصدر في الحرب والسِّلم، ومختلف أنواع ومقاصد المعاهدات والاتفاقات التي تُبرمها الدول، والتصريحات والبيانات التي تصدر إبان الثورات والانتفاضات والانقلابات العسكرية[76]، والنصوص المكتوبة والمرئية والمسموعة التي تتعلق بالحكم، وتهدف إلى الحصول على السلطة، أو إضفاء الشرعية عليها، أو مقاومتها، والتي تنتج عادة بواسطة مؤسسات متنوعة؛ منها مؤسسة الرئاسة، والأحزاب، والمؤسسات التشريعية، ووسائل الإعلام، والتربية. كما تشارك في بعض المجتمعات المؤسساتُ الدينية والتعليمية في إنتاجه[77].

وتحل كثير من المجازات في تكوين الخطاب السياسي وخصائصه وأهدافه بل وتعريفاته، اتكاءً على أن المجاز آلية ذهنية يستعين بها السياسيون في صياغة تصوراتهم السياسية وطرحها على هيئة خطة أو استراتيجية، ومخاطبتهم للجمهور، وإدارتهم للحقيقة أو حتى الكذب. كما يأخذها المحللون والمراقبون على محمل الجد وهم يشكِّلون نماذج تُعينهم في فهم السياسات السائدة، وكذلك المفكرون في صياغتهم نماذجَ تفسيرية تساعدهم على معرفة النسق الكامن في كل ظاهرة إنسانية.

وتبدو أبنية الخطاب حول العالم الاجتماعي مشحونة بالسياسة، وفي ركاب هذا ترعرعت المجازية لانتزاع طبيعة المجتمع وقدريته، وتبرير الوقوع في أحابيل الاستراتيجيات المتعلقة بآليات السيطرة[78]، بل إننا إن «كشفنا الغطاء العرفي عن كلٍّ من البلاغة الإنشائية ونظرية الأدب يتبين أنهما ممارستان سياسيتان بامتياز، ومثلما كانت الأولى في نشأتها جزءا من صراع أيديولوجي/عقائدي/سياسي في عصورها الزاهرة، فإن تاريخ الثانية جزء من التاريخ السياسي والأيديولوجي لعصرنا... وتعاليهما على الاشتباك مع مشكلاتهما ليس مجرد خرافة أكاديمية، بل تجسيد لسمة السلطوية في المجال النقدي»[79].

في المقابل فإن الوظائف الاستراتيجية الأربع للخطاب السياسي تحضر بها اللغة بقوة، وهو ما يمكن شرحه على النحو التالي[80]:

1 ـ الإجبار: مثل النصوص السياسية ذات الطابع القانوني، حيث تؤدي القوانين في بعض النظم وظيفة الحفاظ على السلطة القائمة، وكبح جماح معارضيها، أو الحفاظ على مصالح أهل الحكم ومنافعهم وأنماط قيمهم وتصوراتهم وشرعيتهم.

2 ـ الاحتجاج: ويقوم حين يحاول الطرف الضعيف في علاقة السلطة التمردَ على الوضع السائد، وعلى القوانين والإجراءات المهيمنة، عبْر تبني خطاب مقاوم أو مناهض، قد يكون عبارة عن مقالات وتغطيات صحافية أو مؤتمرات جماهيرية وبيانات سياسية. وفي حال الأنظمة القمعية قد يكون منشوراتٍ سريةً وكتابةً على الجدران أو تعليقاتٍ ساخرةً بأسماء وصفحات مزيفة على مواقع التواصل الاجتماعي.

3 ـ الإخفاء: وتخلقه سيطرة السلطة على المعلومات، كمًّا وكيفا، ومنع تداولها،

وعدم السماح بتسريب أي شيء منها سوى النزر اليسير الذي لا يجيب عن تساؤلات المعارضين والجمهور، ويحمل بعضَ الصور الإيجابية عن أهل الحكم.

4 ـ الشرعنة: وتظهر حين يُوظَّف الخطاب السياسي في تحصيل الشرعية والدفاع عنها، أو في نزعها من قِبل مناهضي الحكم. وبين التثبيت والخلخلة تتلون الخطابات بألوان متتابعة، يستلزم كل منها طريقةً في التعبير، ومعجمَ مصطلحات وألفاظ يجاري مقتضى الحال.

والخطاب السياسي الشفاهي الذي يعتمد على الإطناب ويحتفي بالمبالغة والذلاقة وطلاقة اللسان، هو صِنو الشعر تسبح فيه اللغة بين القول والإيحاء، وبين الحقيقة والمجاز، على رغم أن الأولى تروم الإقناع والثاني يروم التخييل، لكن مع العصر الحديث بدأ الزحف على أغلى كنوز اللغة، وهو المجاز، من طامعَيْن: الأول لاطفها وجاملها، وهو الاقتصاد، حيث بدأت الدعاية والترويج للمنتجات الصناعية المتنوعة والمتدفقة بلا هوادة تتوسل بنعومة اللغة وسحرها في جذب المستهلكين أو خداعهم، لتولِّد تعبيراتٍ جديدة من رحم آليات السوق، التي صهرت بنى اللغة في مِرجل جديد لا ينشغل بالمصداقية بل بالقدرة على التأثير في السوق. أما الثاني فقد تعامل معها بقسوة وغشْم، وهو السياسة، التي اغتصبت الحقيقة، وأحلت محلها المجاز، حيث توظَّف اللغةُ في لعبة الإلهاء والإغواء والإغراء وتحقيق الأهداف الوضيعة أحيانا، بدءا من التضمين والتداعي والالتفات، وصولا إلى المكر والخداع والمخاتلة والمناورة، مرورا بالتخييل والمجاز والإيهام[81].

وفي الخطاب الرسمي الشفاهي تُفضل الجماعة أن تردد عبارات مركبة، مشحونة بالصور والسمات والصفات والمجازات، فيقول الخطيب: «الجندي الشجاع» بدلا من «الجندي»، و«الملك المفدى» بدلا من «الملك»، وهكذا، بل يستخدم الرسم بالكلمات في التشهير السياسي في الدول التي تحكمها أنظمة مستبدة أو شمولية، لنرى تركيبات لغوية من قبيل «عدو الشعب» و«تجار الحرب من الرأسماليين»، ووجدنا كيف كان المسؤولون في الاتحاد السوفييتي المنهار مصرين على استعمال عبارة «ثورة 26 أكتوبر المجيدة»، بل كانوا يعلنون كل عام النعوت الرسمية الواجبَ النطقُ بها، كما وجدنا كيف كان الأمريكيون دائمي الحديث عن «الرابع من يوليو المجيد»، في عودة إلى الصيغ النعتية

الهومرية من قبيل: «نستور الحكيم» و«أوديسيوس الماهر»[82]. كما أن مقولات من قبيل «التقدم» و«التنوير» و«الإرهاب» و«الديموقراطية الغربية» يصعب الفصل فيها بين خيالات وحقائق، وكذلك كلمات من قبيل «الأمة» و«التاريخ» و«التراث» و«الهوية» و«التغريب» لا يمكن التعامل معها على أنها حقائق صرفة، بعيدا عما فيها من خيالات، وما تخضع له من اختيار وإرادة وحذف وانتقاء وعزل وتفويض[83].

ولا يمكن لحصيفٍ نكران أن إحدى طرق حيازة السلطة والاحتفاظ بها أو الاستمرار فيها، وفي المقابل تناقصها ثم فقدانها، هي التأثير في وجهات نظر الآخرين وتصرفاتهم بما يدفعهم إلى تبني وجهات نظر معينة، ومن ثم فإن توظيف البلاغة في تحصيل الإقناع يُعَد مسألة جوهرية لكثير من الأفعال والخطابات السياسية من خطب ومناظرات ولافتات ومقابلات وقوانين ووثائق ومحاضر جلسات ومفاوضات[84].

ويمكن للمجاز أن يسكن أيضا في اختلاف الناس حول المعنى السياسي، حيث تظهر مساحة تتفاوت من فرد إلى آخر بين حقيقة ما يقال وما يُدرَك بالفعل، وفق قدرات كل إنسان واستعداده. فعلى سبيل المثال أُخضع عدة أشخاص للتعبير عن فهمهم للشعار التالي: «لا بد من رئيس للجمهورية في فرنسا»، وتبين أن كل الأشخاص فهموا الرسائل الكلامية التي تلقوها من هذا الشعار فهما غير متساوٍ، وأنهم يعانون عدم تكافؤ أمام الدلالة، فقد يكون فلان قادرا على رؤية المضامين بسهولة، بينما لا يستطيع الآخر إلا إعادة قول ما سبق قوله، ولكنه قد يخلص إلى الاستنتاج الآتي: لا يشكل المعنى موضوع إجماع، فما بالك إن كان هذا المعنى مضمرا[85].

من هنا فإن المجاز السياسي قد يكون عبارة عن الفارق بين ما ندركه أو نقدره وننسبه إلى شخص أو مجموعة أو هيئة أو فريق عمل، وما يدركه هو أو يدفع به عن نفسه أو يثبته من أشياء يعتقد أنها الحقيقة أو جزء منها.

والسياسة في جوهرها هي ما نحصده من مكاسب مادية من جراء الخطاب السائد الذي يعد بتحسين أحوال الناس باعتبارهم أصحاب المال والشرعية، وفي ركابهم ورحابهم تأتي «المصلحة العامة». وقد يكتفي بعض الساسة أحيانا

بالخطاب، أو يعجزون عن تحقيق كل ما يرد فيه من وعود تحملها مقترحات وبرامج وسياسات عامة وخطط واستراتيجيات، ومع هذا يظلون قادرين على تسييس أمور الناس بالحد الأدنى من الموجودات المادية، وحد واسع من الكلام المشبع بالمجازات والخيالات.

وقد تكون مثل هذه السلطات شريرة مخادعة، لا يشغلها إلا البقاء في كراسي الحكم بأي ثمن، وتدرك أهمية الدعاية في تحقيقها هذا الهدف. وقد تكون معتقدة أن الإبقاء على الأمل في نفوس الناس، حتى لو كان خادعا، وحتى لو كانت المكاسب المادية ضئيلة أو معدومة، أفضل من ذيوع اليأس والقنوط في نفوس المحكومين.

على الجانب الآخر، وبالنسبة إلى المعارضين، فإنهم يستريحون أحيانا لمسألة الإيمان بانتصار العدل والحق والخير، وهو ما يبدو نوعا من المجاز السياسي، الذي سلك بعض الناس دربَه منذ أول الخليقة، وتمسكوا به، وعضُّوا عليه بالنواجذ حتى لو كانوا قلة مستضعفة، ووجدوا من يروق لهم مثل هذا الخطاب مادام هناك من يناضل من أجل تحسين شروط الحياة.

من هنا فإن مثل هذا النوع من المجازات يختلف باختلاف وضع وركائز قوة كل طرف، كما يختلف وفق السياق الذي يعمل فيه الجميع. فمجاز المعارضة في العالم الثالث يشكل جزءا من تصوراتها وأطروحاتها ومقترحاتها غير القابلة للتطبيق، لأن الإمكانات والإدارة والمخصصات المادية ليست في يدها، بينما على العكس من ذلك تماما السلطة أو الحكومة، التي تمسك الميزانية بيدها اليمنى والقدرة على التشريع واستعمال البيروقراطية والأمن بيدها اليسرى.

وهنا يثار التساؤل: كيف يتساوى مجاز سياسي قابل للتحقيق مع آخر يحلق في الفراغ، نظرا إلى تجريد مَن يطلِقه من أي مقومات للتطبيق، على رأسها امتلاك المشروعية القانونية في ظل انعدام الأمل أو ضعفه في إمكانية تبادل السلطة؟

فحتى تكون بوسعنا المضاهاة السوية والعادلة بين موقفي الطرفين يجب أن نعود مرة أخرى إلى التفرقة بين ما يسمى «حقيقة موضوعية» و«حقيقة ذاتية»، والإقرار بما يقع بينهما من صدام أحيانا. وهذه المسألة، التي سبقت

الإشارة إليها، لا يدركها جزء كبير من عموم الناس في دول العالم الثالث، ممن يرون أن الحكومة نافعة لأنها تقدم لهم بعض الخدمات حتى لو كانت شحيحة، أما المعارضة فيرون أنها تكتفي بالكلام ولا تملك غيره. فمثل هؤلاء لا يدركون جيدا أن المعارضة لا تضع يدها على ميزانية الدولة، وليس بيدها سَن القوانين، ولا تملك «الاحتكار المشروع للعنف» حتى تفرض الأمن الاجتماعي، ولا تجد التصورات والمقترحات البديلة التي تفكر فيها وترسم طريقها إلى التنفيذ، وقد تتراجع قدرتها على هذا، وعلى تجهيز رجال الدولة القادرين على الإدارة والحكم، في ظل تيقنها من أن طريقها إلى السلطة مسدود.

ويستجيب هؤلاء في كثير من الأحيان لخطاب السلطة المجازي عن «عجز المعارضة»، صامِّين آذانَهم عن الإنصات إلى صوت الحقيقة، وهنا يقول غوستاف لوبون:

> «الجماهير لم تكن في حياتها ظمأى للحقيقة. وأمام الحقائق التي تزعجها فإنها تحول أنظارها باتجاهٍ آخر، وتفضل تأليه الخطأ، إذا ما جذبها الخطأ، فمن يعرف إيهامها يصبح سيدا عليها، ومن يحاول قشع الأوهام عن أعينها يصبح ضحية لها»[86].

في ظل هذا لا ينشغل الناس أنفسهم بمعرفة أن بوسع من بيده السلطة والقرار أن يفعل أكثر مما يقدمه، وأن ما هم فيه من بؤس ليس سببه ما تسوقه السلطة من اتهامات لمعارضيها بأنهم «يعطلون المسيرة»، وهو التعبير المجازي الأكثر تداولا على ألسنة بعض أهل الحكم في العالم الثالث، بل سببه أن الحكومة لا تعمل بالكفاءة اللازمة والمطلوبة، أو أنها لا تبذل الجهد الكافي في محاربة الفساد كي تصل إلى الناس حقوقهم المشروعة في المال العام.

ولا يقتصر استعمال المجاز السياسي على التنافس بين السلطة والمعارضة فقط، بل إن كثيرا من الكُتاب يجدون أنفسهم في حاجة ماسة إليه، ليمرروا ما يريدون وهم في مأمن من الرقابة أو العقاب، لاسيما إن كانوا يكتبون «تحت حد السيف» في ظل النظم التسلطية القمعية.

فالكتابة ابتداءً تحتاج إلى الحرية، فهي بالنسبة إليها كالروح في الجسد، والدم في الوريد، وما يكتبه الكُتَّاب كأحرار قد لا يجد طريقه إلى النور عبر الصحف أو دور النشر في أزمنة العسف والقمع، فيطلقونه على صفحات

التواصل الاجتماعي، وقد يدخرونه ليكون شاهدا على زمن عاشوه، حُبست فيه الكلمة إلا إذا كانت مزيفة منافقة مخاتلة كاذبة في الأغلب الأعم، ليبقى ما يُطلون به على الناس هو ما يتزاحم تحت السقف الخفيض من ألوان المواربة والمحاكاة والتحايل المحمولة على أجنحة المجاز، وإلا وجدوا من يقول لهم من دون أن يطرف له جفن: اصمتوا تماما.

إن للمجازات دورَها في التمرير والتنوير، فهي قد تتحول إلى الأجنحة التي تطير بها الكلمات، فلا يستطيع أحد حبسها، أو إلى النوافذ الضيقة التي يدخل منها النور ليبدد عتمة الجمود والطغيان. فالبلاغة المفتوحة على تأويلات عديدة، والمجاز متعدد المعنى، الطائر الحائر الفائر، قد يُمكِّن الكاتبَ من الإفلات من أيدي المتربصين بحروفه، ليصل إلى قارئ ذكي، يعرف ما وراء الكلام، وما تحت السطور، يدرك الإضمار إدراكَه للإظهار، وكأن هناك شفرة ذكية بين كاتب يراوغ بالمجاز، وقارئ يصطاد المعنى، كي يساعد من يمنحه إياه على الاستمرار.

إننا نردد دوما حكاية الحمَل المسكين الذي لم يكن يملك مجازا، فصار وجبة شهية بين أنياب ذئب جائع لا يرحم، فالحمَل الغض راح يحدث من يريد افتراسه وفق المنطق والعقل والصدق، فلم يشفع له هذا، لأن قرار التهامه كان جاهزا مسبقا، وكان الذئب في حاجة إلى ذريعة واهية، وحين لم يجدها اختلقها.

والحكاية كما أوردها إمام عبدالفتاح إمام في «معجم ديانات وأساطير العالم» تقول:

> ذهب الذئب ليشرب من غدير ماء، وكان على رأس المجرى. ولمح حمَلا على مسافة قصيرة يشرب أسفل الغدير، فقال لنفسه: «ها هو عشائي! لكني لا بد أن أبحث عن عذر قبل أن ألتهم هذا المخلوق المسكين». ومن ثم فقد صاح في الحمَل: «كيف تجرؤ على تعكير الماء الذي أشربه أيها الأحمق؟»، فقال الحمَل: «لا بد أن تكون مخطئا يا سيدي، فالماء يجري من عندك ليأتي إليَّ، ولا يمكن أن أعكره!»، فقال الذئب: «لا ليس هذه المرة، فقد سبق أن عكرت الماء عليَّ في العام الماضي». فقال الحمَل: «لكن يا سيدي لم أكن في العام الماضي قد وُلدتُ بعد»، فرد الذئب حانقا: «إن لم تكن أنت فلا بد أن يكون والدك»، ثم قفز على الحمَل المسكين والتهمه(87).

وإذا كانت هذه الحكاية الشهيرة تبين لنا أن الطغيان يصنع أي ذرائع لتحقيق أهدافه، فهناك حكايات عديدة في كل الثقافات تقريبا تحدِّثنا عن الحيلة التي كانت أداة مقاومة فعالة، والمجاز الذي غُفِر لأصحابه بسببه، أو مكَّنهم من أن يُظهروا جهل الطاغية وسوء عمله، و«بلاغة المقموعين»، وفقا لدراسة د. جابر عصفور[88]، التي طالما واجهوا بها العسف والتعنت والتجبر، وانتصروا عليه بعد جهد جهيد، لهذا قيل: «انتصر الدم على السيف».

فحين تضع سلطة السيف على رقبة مَن يكتب، وتهدده بجزِّها إن انتقدها ولو انتقادا خفيفا، فعليه ألا يخاف، إذ سيسعفه المجاز المراوغ في أن يمرر ما يريد، ويسخر ممن يهدده بينما هو فاغرٌ فاه من بلهه.

والنصر بالمجاز قد يكون تاريخيا وحاسما وربما نهائيا، فالسيوف تصدأ، لكن بلاغة الكلام تبرق كالذهب، ولا تُبليها الأيام، لأنها تتحول إلى حكمة سابغة، وأمثولة راسخة، وقول مأثور، يشكل مع الأيام مرجعية لكثيرين، وإطارا يُسندون إليه أقوالهم وأفعالهم، ولو يعلم الطغاة هذا لتركوا الكلام السطحي المباشر الذي يقدح فيهم أو يسبهم يمر، لأن مروره سيكون سريعا، وستدوسه الأقدام، ويلفه النسيان، أما الكلام المكتوب بالدم، أو حبر القلب، الطائر فوق أجنحة المجاز، فتتجدد قوته، ويتخذ اللاحقون منه، في زمن آتٍ، شهادةً على ما كان يجري في زمن كاتبه، ليأتي من يرى «الملك عاريا».

وربما تساعدنا الأمثلة التي ضربناها سابقا، وكذلك الشروح والحكايات، في الوقوف على «المجاز السياسي» باعتباره كلَّ استعارة أو تشبيه أو مبالغة، تمس لفظا ما يتعلق بالشأن العام والشخصيات والمؤسسات والحركات والكيانات والممارسات والخطابات السياسية، وكلِّ شيء يرتبط بالسلطة السياسية، بدءا بالمحليات أو البلديات وصولا إلى الهيئات الدولية مرورا بالدول نفسها، باعتبارها الوحداتِ السياسيةَ الأساسية. وسنتناول هذا تفصيلا في الفصول المقبلة من هذا الكتاب.

3

الاستعارة

لا يمكنُ للسياسةِ أن تمضي من دونِ استعارات، فهي إن تخلَّت عنها، تحت أي زعم، تكون مثل سمكة أخرجوها من الماء، وألقوها تتقلب حائرة ضائعة فوق الرمل. فبالاستعارات تعوم الخطب والخطابات السياسية إلى آفاق رحبة، وتصبح قادرة على تخطي أمواج عاتية تصنعها الأزمات والمشكلات التي لا يخلو منها أي مجتمع، مهما بلغت درجة رفاهه واستقراره، ومهما ارتقت كفاءة السلطة التي تحكمه، وتجلَّت براعة الإدارة التي تقوم على الاستجابة للمطالب اليومية المتجددة للمواطنين.

وقد صارت الاستعارة نقطة مرجعية قياسية، وأصبح الاهتمام بها على المستوى الأكاديمي في

«لا ترتبطُ الاستعارةُ باللغةِ في الأساس، كما يسارعُ إلى ذلك اللغَويون، بل هي مرتبطة بالأنساق الفكرية. فالاستعارات في اللغة ليست ممكنة إلا بوجود استعارات في النسق التصوري لكل فرد»

الغرب متعديا اختصاص اللغويين[1]، نظرا إلى أن دورها ينشط في حديثنا، متعديةً أن تكون مجرد ما تنبئنا به قواعد البلاغة من أنها مجرد تشبيه ناقص، تصريحية أو مكنية، لتبلغ ألوانا من الأوهام والتهويمات والتصورات التي يصنعها الغياب الدائم للحقيقة، إذ لا نعرف على وجه اليقين ما يقف وراء القرارات السياسية، وخلف حركة المجتمع في فعله ورد فعله، ليبقى كل شيء ناقصا أمامنا، مهما توافرت البيانات، وتجمعت المعلومات.

وحتى تقييم السياسة في فترات لاحقة على جريانها أو فعلها لا يمكنه تجاهل الاستعارات، وذلك من منطلق أن استعمال الاستعارات يحدث بشكل ميكانيكي في الخطاب السياسي[2]، فتعبيرات من قبيل «المؤسسات الحية» و«الحكومات المتوازنة» نستعملها باعتبارها أمرا عاديا في النقاش السياسي السائد[3]، وهي تنطوي على استعارة واضحة عيانا بيانا.

ليس هذا فقط، بل إن التاريخ الذي وصل إلينا حافل بالاستعارات، مثلما هو واقعنا، وذلك أن الأصل في عمل المؤرخ هو استرداد واقعة حدثت واختفت وطواها الماضي، وقد تكون مستقرة في قيعان النسيان. وبالطبع فإن «هذا الاسترداد هو ما يجعل من عمل المؤرخ جهدا استعاريا يتوسل بالخيال من أجل أن يتمكن من تصور ما قد يكون حدث، وكيف حدث. ومن ثم يعيد تصويره لنا من خلال حبكة بلاغية.. وسرد وقائع تاريخية، وهذا يقتضي التوسل بمجموعة من الوسائل البلاغية مثل الحبكة والتأليف ووجهة النظر»[4].

ويقدِّم لنا عبدالله الحراصي برهانا ناصعا على دور الاستعارة في صناعة تاريخ معين، من خلال تحليله للاستعارة السياسية في خطاب الفتنة لدى الإمام علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، وذلك في عباراته: «الفتنة ظلمة» و«الفتنة عمى» و«الفتنة اضطراب في حال الطبيعة» و«الفتنة حيوان مسعور» و«الفتنة جمل هائج»، لينتهي إلى أن الاستعارة ليست شيئا وصفيا منفصلا عن الحقيقة، بل هي الوسيلة الذهنية التي تصنع هذه الحقيقة[5].

ويمكن أن نوسع دائرة النظر بعيدا عن قضايا اللغة لنرى أن التاريخ في حد ذاته يُستَعار. فإذا كان التاريخ لا يُستعاد، نظرا إلى أن أحداثه تولد وتنمو ثم تموت إلى الأبد، فإنها قد تُبعث على هيئة مغايرة، أو تُستعار، كي تؤدي وظائف في

حاضرنا، تتصاعد من مجرد التسلية والتزجية وصولا إلى بناء الاستراتيجيات التي تحكم المستقبل، مرورا بالتبرير وإذكاء العصبيات والنُّعرات المهلكة وفي صورة أفضل تعزيز الانتماء وتعميق الجذور.

وهذه الاستعارة، التي قد تكون بمنزلة بعث للتاريخ، ليست مسألة بلاغية وبيانية فقط، وهي لا تعني أن التاريخ يعيد نفسه أو يمضي في مسارات ودورات متشابهة وجامدة كما يرى البعض أو يعتقد، فالحياة على الأرض في تغير لا يتوقف، يراه البعض ارتقاء، ويراه آخرون تأخرا، لكنه في الحالين تغير، سواء أكان تطورا أم تدهورا، وهي مسألة يختلف فيها الناس، وفقا للأولويات أو الأوزان النسبية التي يعطيها كل منهم للأشياء والأفكار والقيم. فمن يشغلهم التطور التقني وقدرة الإنسان على التحكم في الطبيعة يرون أننا في تطور، أما المنشغلون بالخُواء الروحي والتردي الأخلاقي فيمكن أن يروا أن التاريخ لا يسير بنا إلى تحسُّن.

لكن الأحداث الكبرى التي شهدها العالم في القرون الأخيرة، بدءا بحركة الكشوف الجغرافية وانتهاء بالثورة المعلوماتية التي بدلت حياتنا جذريا، بوسعها دوما أن تمنحنا استعارات مفيدة في وقتنا الحاضر، على الرغم من تغير الظروف وتعدد زوايا النظر بعد أن تعاقبت السنون على أحداث عالمية من قبيل: الحرب الطائفية البغيضة بين الكاثوليك والبروتستانت، والثورة الصناعية التي أعادت صياغة المجتمع العالمي، ومعاهدة فيينا التي أنهت الحروب النابليونية، واكتشاف النفط الذي غيَّر خريطة العالم الاقتصادية، وإلغاء مصطفى كمال أتاتورك الخلافة، والكساد الكبير الذي شهده العالم في العام 1929، والحرب العالمية الثانية، واختراع القنبلة النووية، وسقوط جدار برلين، وهجمات 11 سبتمبر، وأحداث أخرى إقليمية مثل اتفاقية «سايكس-بيكو» التي قسمت العالم العربي، ونكبة فلسطين، وقرار أمريكا بتحويل سفارتها إلى القدس، وإنشاء السد العالي، وحرب أكتوبر 1973... إلخ[6].

هذه الأحداث قابلة للاستعارة، كل وفق مساره ونتائجه أو خلاصة العبرة والحكمة فيه. فالكشوف الجغرافية أسست لتفوق أوروبا، ومن ثم الغرب، وإذا كان ما على الأرض كلها من مواقع قد اكتُشِف فإن الباحثين عن التفوق يفكرون

الآن في تعزيز غزو الفضاء. والحرب الطائفية تُعلمنا كيف نتفادى الاستجابة للتعصب الأعمى الذي يقود إلى القتل والتدمير. وتفيد الثورة الصناعية في ترسيخ الإيمان بأن الوجود وتحسين شروط الحياة مرتبطان بالابتكار. ومعاهدة فيينا لاتزال قادرة على إعطائنا مثلا ناصعا على الطريقة الناجعة لصناعة السلام. و«سايكس-بيكو» القديمة تتجدد المخاوف من تكرارها الآن بصورة أكثر ضراوة. والخلافة الإسلامية هناك من يقاتل من أجل استعادتها واستعارتها متجاهلا اختلاف الزمان والمكان والغايات والأحوال. والكساد الكبير كان حاضرا في الأزمة الاقتصادية التي شهدها العالم في العام 2008، والتي برهنت على ضرورة وجود دور للدولة في إدارة الاقتصاد. والحرب العالمية الثانية تُستعار فظائعها في وقف أي انزلاق للدول المتصارعة إلى حرب عالمية ثالثة. وضرب هيروشيما وناغازاكي يُستعار في إعطاء الدلالة على خطورة امتلاك دول جديدة سلاحا نوويا. وتشييد السد العالي وحرب أكتوبر يحضران في آمال العرب وتطلعاتهم إلى امتلاك الإرادة القوية واستقلال القرار والتخطيط العلمي. واستمرار اتحاد الإمارات، الذي قام في العام 1971، يُستعار في البرهنة على إمكانية وجود تجارب وحدوية عربية ناجحة. وسقوط جدار برلين يُستفاد منه في إدراك ضرورة مفارقة بؤس الأيديولوجيا وإنهاء أي جدران مادية أو فكرية واعتقادية مرتبطة بالتعصب والاستعلاء الحضاري أو الأيديولوجي.

لقد انقضت هذه الأحداث الكبرى في الواقع، وبقيت آثارها التي تتجاوز مجرد ما ترتب عليها من حقائق غيَّرت دفة التاريخ لكن لاتزال تسكن رؤوسنا مجازات عنها، تناسلت في أشكال التدوين التاريخي لها، وفي تصور الأجيال اللاحقة لما جرى فيها. وكانت الاستعارات التي تتوالى لهذه الأحداث في مجال مضاهاتها بما يجري الآن، وما يجب علينا أن نفعله كي نتفادى مغارمها، ونجني مغانمها، من بين المسارات العملية والمعرفية التي اهتم بها الباحثون في الغرب.

لكن هل يتفق الجميع على جدوى الاستعارة وأهمية وجودها في الخطاب العام، والسياسي بشكل خاص؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب ضرورة استعراض أهم الآراء الرافضة للاستعارة، أو المتحفظة عن استخدامها بإفراط، وهي مسألة يجب التطرق إليها،

ثم الرد عليها، باعتبار الكاتب من أولئك الذين يؤمنون بأنه لا يوجد خطاب خالٍ من البلاغة، أيا كان نوعها ومستواها.

إن الوقوف على كثير من الرؤى والدراسات الفلسفية والفكرية والبلاغية والسياسية تبين أنه في مقابل المحتفين بالاستعارة، والمقتنعين بوجودها ودورها فيما هو متداول شفاهة وكتابة، هناك من يرى أن التمثيل أو التشبيه هو من قبيل التفكير الأعوج[7]، وأنه لا يمكن التعويل عليه أو الثقة به، لأن ترك الاستدلال في قبضة الاستعارة والتمثيل ينطوي على مغالطة برهانية جسيمة؛ فالتصورات الفلسفية التقليدية لا تُسنِد إلى الاستعارة سوى دور صغير، أو لا تسند إليها أي دور في فهم العالم، وفهم أنفسنا، على رغم أنها منتشرة مع اللغة والفكر اليوميين[8].

لقد كان الأوروبيون، على مدار قرون طويلة، ينظرون إلى كلمة بلاغة على أنها سيئة السمعة؛ ولذا ألغوا تدريسها في المؤسسات التعليمية لأنهم رأوا فيها طريقا إلى الخداع والمكر والمخاتلة والاحتيال والكذب، وأشبه بطبل أجوف، ووصفوا البلاغي بأنه شخص طنان. وقد أُسندت هذه الرؤية إلى جذر بعيد في الثقافة الأوروبية يتمثل في موقف أفلاطون العدائي من البلاغة، لاسيما البلاغة السياسية، وجانب من بلاغة التقاضي، اللذين يُستَعمَل فيهما التضليل بإفراط. ويتجلى هذا في محاوراته الثلاث: «جورجياس» و«فيدروس» و«منكسينوس»[9].

وتبرهن الأولى، التي تدور بين سقراط، فيلسوف الحكمة والمعرفة، وجورجياس كبير السوفسطائيين، على استغلال البلاغة في التضليل إلى حد مخيف وضار، حيث يصبح من يمتلك مهارة التلاعب بالكلمات أكثر قدرة على إقناع الجمهور من الاختصاصي العارف العالم، كما يتضح من هذا الحوار:

- «سقراط: لقد زعمتَ أنه إذا أراد إنسان ما تعلم الخطابة على يدك فإنك تستطيع أن تصنع منه خطيبا.

- جورجياس: نعم.

- سقراط: تصنع منه خطيبا قادرا على كسب الحشد، بصدد أي موضوع يتحدث عنه، ليس بتعليمه، ولكن بإقناعه؟

- جورجياس: نعم، كل هذا صحيح.

- سقراط: والحال أنك قد قلت، قبل حين، إنه حتى في أمور الصحة، فإن الخطيب أشد إقناعا من الطبيب!

- جورجياس: هذا صحيح.

- سقراط: ولكن إذا كان الخطيب أشد إقناعا من الطبيب، فإنه يكون أشد إقناعا ممن يمتلك معرفة بالموضوع.

- جورجياس: تماما.

- سقراط: والحال أنه حينما لا يكون المرء طبيبا، فالأكيد أنه لا يعرف شيئا مما يعرفه الطبيب.

- جورجياس: بطبيعة الحال.

- سقراط: إذن فإن الخطيب الذي لا علم له بالموضوع، سيقنع بشكل أفضل من العارف إذا كان يتوجه إلى أناس لا علم لهم أكثر منه: فهل هذه هي الحالة حيث يكون الخطيب أشد إقناعا من الطبيب، أو أن الأمور غير هذا؟

- جورجياس: لا، إن هذا هو ما يحصل، في حالة الطب على الأقل.

- سقراط: وفي حالات الصنعات الأخرى؟ ألا يوجد الخطيب والخطابة دائما في موقف مناظر لهذا؟ إن الخطابة في غنى عن معرفة ما هي الأشياء التي تتحدث عنها، إنها قد اكتشفت مقوما صالحا للإقناع، والنتيجة هي أنها أمام جمهور من الجهلة تبدو كأنها تعرف أكثر مما يعرفه العارفون»[10].

من جانبه ظل أرسطو منقسما حيال جدوى البلاغة، فهو إن كان يرى أنها ضرورة لإنقاذ الكلام من البذاءة التي تجري على ألسنة بعض العوام، فإنه يخشى من أن يقود الانشغال بالمجازات إلى تشويش المعاني أو طمسها تحت أطمار من الألفاظ ذات الرطانة، بل إنه يرى أن الإفراط في استعمال الرخص اللغوية يُحدث تأثيرا مضحكا، وأن اللغة العادية تتسم بوضوح نحن في حاجة ماسة إليه للوقوف على المعاني بدقة. وهنا يقول:

«جودة اللغة تكون في وضوحها وعدم تبذُّلها. فالحقيقة أن أوضح الأساليب اللغوية هو ما تآلف من الكلمات الدارجة العادية، إلا أنها تكون في الوقت نفسه مبتذلة.. ومن جهة أخرى فإن اللغة تصبح متميزة وبعيدة عن الركاكة، إذا ما استُخدمت فيها الكلمات غير المُشاعة، مثل

الكلمات الغريبة أو النادرة والمجازية والمطولة، وكل ما ابتعد عن وسائل التعبير الشائعة. بيد أن اللغة التي تتألف كلية من مثل هذه الكلمات، تكون إما مُلغزة وإما رطانة مبهمة. وأقصد باللغة الملغزة تلك التي تتألف من كلمات غريبة أو نادرة، والواقع أن طبيعة اللغة الإلغازية تتمثل أساسا في التعبير عن حقيقةٍ ما بكلمات موضوعة في تركيبات لغوية مستحيلة. وهذا لا يحدث باستعمال المسميات العادية للأشياء، ولكن باستعمال بدائلها المجازية»[11].

وتُمثل الاستعارة بالنسبة إلى عدد من الناس أمرا مرتبطا بالخيال الشعري، والزخرف البلاغي، ولذا تتعلق في نظرهم بالاستعمالات اللغوية غير العادية، ويعتقد الناس أن الاستعارة خاصية لغوية تنصب على الألفاظ، وليس على التفكير أو الأنشطة، ولهذا يظنون أن بوسعهم الاستغناء عنها من دون جهد كبير أو ندم[12].

ويبلغ رفضُ غاستون باشلار للاستعارات إلى درجة أنه يدعو العلماء إلى مقاومة الصور والتمثيلات والاستعارات، كي لا يكون العلم ضحية لها، لأن تراكمها الضخم بين الأفكار العلمية المعتادة يجعلها تخطئ طريقها، شيئا فشيئا، إلى التجريد. ولهذا بدا التمثيل في نظر بناصر البعزاتي هو النموذجَ المثالي للاستدلال الذي يجب تجنبه.

ويَعتبر توماس هوبز الاستعارة أحد استخداماتٍ أربعة للكلام تسيء للمعنى، وتخدع الآخرين: الأول هو «حين يسجل البشر أفكارهم بصورة خاطئة بسبب التباس الدلالات في كلماتهم، فيسجلون ما لم يتصوروه قط على أنه تصوراتهم، وبذلك يخدعون أنفسهم. الثاني هو عندما يستخدمون الكلمات استخداما استعاريا، أي بمعنى غير ذلك المخصص لها، وبذلك يخدعون الآخرين. الثالث هو عندما يعلنون بالكلمات ما ليس بإرادتهم وكأنه تعبير عن الإرادة الحرة المنفردة. والرابع هو عندما يستخدمونها ليؤذي بعضهم البعض»[13].

وقد توظَّف الاستعارة في الخداع السياسي، مثل تلك الاستعارات التي يستخدمها قائد سياسي عمل على استغلال المعتقدات الواعية والارتباطات الانفعالية غير الواعية كي ترسم أمثلة للمتكلمين أنفسهم، وللجماعات التي تنصت إليه[14].

وهناك من يرفض الاستعارة لارتباطها بالأيديولوجيا، التي ينظر إليها كثيرون باعتبارها نوعا من التفكير البائس، إذ من النادر أن تكون الاستعارات محايدة، فإنشاء شيء أو معنى بمفرداتِ شيءٍ آخر يصنع وجهة نظر معينة حول الشيء موضع التساؤل، وينطوي غالبا على اتجاهات وتقييمات محددة. وفي النهاية فإن الأيديولوجيا نسقٌ من المعتقدات والقيم مؤسَّسٌ على سلسلة من النماذج المعرفية أو التمثيلات الذهنية، وهي لغوية في جزء منها، وهنا تُبنَى بشكل جزئي على الأقل عبر استعارات مفهومية[15].

ويوجد من يرفض الاستعارة خوفا من الاستسلام لجنونها، حين يتصور البعض أنها المعرفة الخالصة. وهنا يتساءل مصطفى ناصف: «في السابق كانت الاستعارة تحيل على الحقيقة، فكيف الحال إذا غيب مفهوم الحقيقة وصارت الدنيا كلها مجازات؟»[16]، ويقول: «المجازية أو الرمزية علقت بمسائل العالم الافتراضي المملوء بالمعلومات غير المجدية، ومظاهر القوة الوهمية، وتخييل تغيير العالم ببساطة الكلام. لا شيء أخطر من تغلغل المجازية. هذه المجازية المستشرية ألقت بظلالها على مناقشة فكرة الهوية. واستشراء الشائعات، والتوسع في فهم عبارات من قبيل التخلف والجمود. كل شيء الآن مجاز: الوجبات السريعة، والمعلومات الكثيفة، والاستهتار بقضية المركز»[17].

لكن خاييم برلمان Chaïm Perelman[18] على رغم أنه يتفهم رأي أولئك الذين ينظرون إلى التمثيل والاستعارة بحذَر، فإنه يدرك أنهما يدخلان كمكون أساسي في الفلسفات العقلانية، ويشكلان إحدى وسائل الحجاج لدى البعض، بل يساعدان على الابتكار، ولذا يستحيل الاستغناء عن التمثيل كلما تطرق العقل إلى ميدان جديد، أو غير مألوف.

فحتى أفلاطون الذي نفر من البلاغة لم يتمكن في كتاباته من مجافاتها، وهنا يقول فؤاد زكريا في تقديمه لكتاب «الجمهورية»:

«عالج أفلاطون الفلسفة بأسلوب الشعر، وعالج الشعر بأسلوب الفلسفة، فلم يعد ذلك بالنفع على الاثنين معا. ولعلنا نستطيع أن نجد تعليلا جزئيا - قد لا يكون مقنعا كل الإقناع - لهذه الظاهرة الغريبة في تفكير ذلك الفيلسوف الذي وقف موقف العداء السافر من الشعر، في الوقت

الذي حفلت فيه كتاباته بالمجازات والصور الشعرية الحية والخيال الخصب؛ ذلك لأن أفلاطون ربما كان شاعرا من نوع خاص، شاعرا لا يتغنى بالمحسوس، ولا يندمج فيه بكل خياله، أو يستخلص منه صورا ينقلها إلى سائر المجالات، بل كان شاعرا تجريديا، وهو تعبير يبدو له وقع غريب على الآذان، ولكنه قد يكون في رأيي أقرب التعبيرات إلى إيضاح شخصية أفلاطون»[19].

ويرى موريس دورول أن بوسعنا أن نبني الاستدلال بالتمثيل الذي ينطوي على الاستعارة، لأن له دورا ثريا في كل مراحل التفكير الإنساني، ابتداء من المقاربات المتواضعة للفكر الطفولي الذي يفرط في استعمال التمثيل بطريقة عفوية حتى الأشكال الأسمى من العلم الحديث. بل يتعدى جورج لايكوف George Lakoff كل هذا، ويؤكد أن السلوك الاستعاري يهيمن على التصورات الإنسانية، حيث تتعدد وتتباين مجالات توظيفه، وفق ميشال سير Michel Serres، لتنزل من الطبيعة إلى العادات، ومن المقايضة إلى النقود، ومن السياسي إلى الديني، ويصبح تحديد وتقييم دورها في المباحث العلمية والفلسفية واقعا في صلب اهتمام الفلاسفة والمناطقة قديما وحديثا[20].

وقد انداحت الاستعارة في حياتنا السياسية المعاصرة حتى صارت جزءا أصيلا منها، حيث تدفقت إليها بلا هوادة، خصوصا من مجالات الرياضة والحرب والتشييد والبناء، مثل: «اللمسة الأخيرة على الاتفاقية» و«جولة المفاوضات» و«الكرة الآن في ملعب السلطة»، وتوجيه «ضربة قاضية» إلى «الخصوم السياسيين» و«الدورة البرلمانية». ومن عالم التعمير نجد تعبيرات: «إعادة بناء السياسة» و«ترميم العلاقات» و«رأب الصدع». ومن عالم الصناعة نجد تعبيرات من قبيل: «صهر المواقف» و«صناعة الأغلبية» و«صناعة القرار». ومن عالم الجنس والغرام نجد: «الارتماء في حضن الغرب» و«اغتصاب الحقوق» و«مغازلة السلطة». ومن عالم الحرب نجد: «الفوز الساحق» و«الخطوط الحمراء» و«الهجوم السياسي» و«وضع الألغام في طريق التسوية» و«المعركة الانتخابية» و«التحالفات الحزبية» و«الأمن الغذائي» و«الغزو الفكري» و«فك الارتباط» و«تصفية الأجواء» و«الجبهة الداخلية» و«ردع المعارضة» و«الدفاع الاجتماعي»... إلخ[21].

إن الآراء التي رفضت أو تحفظت عن استعمال الاستعارة بإفراط أو حتى بشكل مقتصد، لم يتمكن أصحابها أنفسهم من تجنب الاستعانة بالاستعارة في مجال البرهنة وضرب الأمثلة والمحاكاة والوصف الذي يجب أن يسبق التحليل العلمي. كما أن هذا الصوت بقي خافتا، بل جرفه التطبيق العملي الذي أظهر أن إقصاء الاستعارة تماما من الخطاب عموما، والخطاب السياسي خصوصا، مسألة غاية في الصعوبة.

وإذا كان هناك من يعتقد أن الاستعارة أو التشبيه كلغة مجازية لا تهم إلا متذوقي الأدب ودارسيه، فيوجد من يرى العكس تماما، ويدرك أن الاستعارة مهمة في حياتنا، وأنه إذا كان معظم الناس يعتقدون أو يتوهمون أن بوسعهم المضي قدما في التعبير عما بداخلهم من دون أدنى حاجة إلى الاستعارة، فإن هؤلاء يستعملون الاستعارات من دون أن يدروا، لأنها أمر عام في الحياة اليومية، ليس فقط في مجال اللغة بل في الفكر والآراء بمختلف اتجاهاتها أيضا، بل إنها موجودة في الرسم، بما فيه الرسم الكاريكاتيري الذي لا تخلو منه صحيفة أو مجلة[22].

إن نظامنا الاستيعابي العادي، وفقا للمعايير التي نفكر بها ونؤدي بها، هو استعاري بطبيعته. فالمفاهيم التي تحكم فكرنا وأداءنا ليست منطقية تخاطب عقولنا وذكاءنا بالضرورة، بل تدخل فيها الاستعارة بمختلف أشكالها التركيبية والتوجيهية والوجودية، بل إننا نستخدم الأفعال بطريقة مستعارة، وبذا فهي ليست مقصورة على الشعر، بل هي من وسائل أو وسائط تقديم المعاني، شأنها شأن الكناية[23].

وبالنسبة إلى دور الاستعارة في السياسة، يمكنني أن أضرب مثلين بأطروحتين علميتين غربيتين عن الاستعارة، تظهران أن الانشغال بها لم يعد قضية تهم علماء اللغة فقط. الأطروحة الأولى من جامعة غنت Gent University الألمانية، للباحثة حنا بيننك Hanne Penninck، وهي عن توظيف الاستعارة في الخطاب السياسي خلال الأزمتين الماليتين العالميتين اللتين وقعتا في العامين 1929 و2008، وبرهنت فيها على أن الاستعارة كانت أداة بلاغية رئيسة في خطاب الأزمة، حيث اسْتُخدِمت بإفراطٍ تعبيراتٌ من قبيل «إعصار اقتصادي» و«فقاعات تطلقها سوق شائهة» و«انهيار سوق العقارات»، وكان هناك من يطلقها عفويا، وربما

من اللاشعور، لكنها أسهمت في توجيه الأفكار التي تفاعلت مع الأزمة، في سبيل البحث عن مخرج منها.

وقارنت الباحثة بين القادة السياسيين الأمريكيين والبريطانيين من زاوية توظيف الاستعارة في الخطاب السياسي المعبِّر عن مجريات الأزمتين، من حيث أسبابهما وتأثيرهما وسبل الخروج منهما، وبينت أن هذا التوظيف كان أغزر في أزمة العام 2008 منه في أزمة العام 1929، وأن الأمريكيين أطلقوا استعارات أكثر كثافة، كانت في الحالتين سبيلا ممهدا لإفهام الناس ما يجري ببساطة ويسر، وتمثيل المسائل المالية المستغلقة على أفهام عموم الناس بطريقة أكثر وضوحا ترمي إلى طمأنتهم حيال قدرة قادتهم على عبور الأزمة.

وبينت الدراسة أن خطابات الرئيس جورج بوش الابن، على رغم أنها لم تكن تميل إلى الشعبوية، فإنها قد انطوت على استعارات أكثر مما حوتها خطابات خلفه باراك أوباما الذي كان فصيحا. ربما فعل بوش هذا لتعويض الفقر البلاغي الذي يتسم به خطابه. كما أظهرت أن الجمهوريين في أمريكا كانوا أكثر ميلا إلى الاستعانة بالاستعارات من الديموقراطيين، وأن العمال كانوا أكثر توظيفا لها من المحافظين في بريطانيا، وأن تلك الاستعانة كانت أقوى في أزمة العام 2008 مقارنة بسابقتها، على النقيض مما يتصوره البعض من تخفف الخطاب السياسي من الرطانة، وميله أكثر إلى استعمال لغة وظيفية مباشرة لا تحتمل تأويلات عديدة[24].

أما الثانية فهي أطروحة دكتوراه بجامعة زغرب الكرواتية شاركت فيها مجموعة باحثين عن «توظيف الاستعارة المفهومية في الاتصال السياسي» طُبقت على عينة من كلام إيفويجو سيبوفيتش الذي أصبح رئيسا لكرواتيا خلال الفترة من العام 2010 إلى العام 2015، وقد شملت العينة 130338 كلمة مستقاة من مقابلات متلفزة معه بثتها القناة الأولى الكرواتية في العامين 2009 و2012.

وانطلقت الدراسة من افتراضٍ يرى أنه إذا كانت السياسة تدور حول القوة، فإن القوة الصريحة تعتمد على اللغة في الأساس، وبمعنى أكثر دقة وتحديدا تتكئ على الطريقة التي تعزز بها هذه اللغة الآراء التي نبديها. ولهذا فإن أغلبية الإدارات السياسية لديها مستشارون مختصون لكتابة الخطب التي لا

يمكن أن تخلو من استعارات، فهي موجودة في كل خطابات الساسة تقريبا، ليس لأنهم بالضرورة مُغرمون بها، لكن لأنها تساعدهم في تقديم خطاب أقرب إلى أذهان من يتوجهون إليهم بالحديث، وبالأحرى أكثر قدرة على دغدغة مشاعرهم. فالاستعارات المفهومية صيغ لغوية فعالة لأنها ترتبط بمفاهيم متداولة بين الناس مثل الحرب والمرض والرياضة وغيرها، والتي من خلالها يُيَسَّر المعقَّد، ويُجَلَّى الغامض، حول الأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ومختلف الأنشطة والظواهر، أي تصبح الرسالة السياسية مقنعة، لأنها تستند إلى أشياء معروفة ومألوفة للناس، وبذا يكون من مصلحة كبار السياسيين أن يعرفوا أن الأمم تتنفس اللغة.

وبينت الدراسة أن هذا الصنف من الاستعارات كانت له اليد الطولى في إيجاد صيغ لغوية قادرة على الإقناع، ومن ثم تحقيق الاتصال السياسي الناجح، عبر بناء الحجج والبراهين المؤثرة في متلقي الرسالة، كما أظهرت أن الاعتماد على استعارات التجسيد والتحول والحركة كان يسيطر على العينة التي جرى تحليلها، وأنها كانت أكثر شيوعا في القضايا السياسية والاجتماعية منها في القضايا الاقتصادية[25].

وفي بعض الأحيان يكون الخلاف السياسي تضاربا في الاستعارات بين المتنافسين، أكثر منه خلافا جوهريا حول قضايا وتصورات واقتراحات متباينة. فالأحزاب السياسية في الغرب تتبنى، غالبا، القضايا والآراء نفسها، لاسيما مع انتهاء الاستقطاب الأيديولوجي الذي كان سائدا من قبل، وميل الجميع إلى طريق ثالث يأخذ من الرأسمالية: الحريةَ، ومن الاشتراكية: العدالةَ.

لهذا يكون الخلاف الظاهري أشبهَ بحيلة سياسية، تُوظَّف الاستعارة فيها على نطاق واسع. وهنا يقول الكاتب الأمريكي توماس فيشر Thomas Fisher:

> «ليست لدينا مشكلة سياسية في الولايات المتحدة، بل هي مشكلة استعارة، إذ لدى الحزبين السياسيين المهيمنين صعوبة كبيرة في الاتفاق؛ لأن كلا منهما يستخدم استعارة مختلفة، وهو ما يؤثر بدوره في الكيفية التي يرى بها العالم وكيف يريد تغييرها. فالجمهوريون يميلون إلى استخدام استعارة كمية لوصف ما تعانيه الولايات المتحدة، فيرون أن الحكومة كبيرة جدا ويعتقدون أن الوضع سيكون أفضل مع حكومة أصغر. في المقابل يميل الديموقراطيون

إلى استخدام استعارة نوعية، حيث يرون أن الحكومة تؤدي دورا حاسما في تحسين نوعية حياة الناس، ونوعية البيئة الطبيعية، والصفات الأخلاقية التي جعلت من أمريكا رائدة على مستوى العالم»[26].

وبعد إظهار أهمية الاستعارة وجدواها بالنسبة إلى الخطاب السياسي وغيره، يصبح من الضروري أن نعرف معنى الاستعارة، ونبيِّن تاريخ استعمالها، ونقدم تصورا عن همزات الوصل المباشرة وغير المباشرة بينها وبين السياسة، ثم نستعرض أمثلة دالة ومتكاملة إلى حد ما عن توظيف الاستعارة في أمور وقضايا مختلفة تفرض نفسها على البشر، ولا يستطيعون منها فكاكا.

لقد صارت الاستعارة إحدى الوسائل المعرفية المركزية التي لا يُستغنَى عنها لفهم العالم وفهم أنفسنا، وإعطاء معنى لما يدور حولنا وداخلنا، بل إنها تسهم في إبداع معانٍ وحقائق جديدة بصفة طبيعية.

أولا: في معنى الاستعارة وتاريخيتها

تُعَد الاستعارة هي الظاهرة اللغوية التي نلوذ بها حال أردنا الحديث عن شيء من خلال استعمال شيء آخر، وهي موجودة في كثير من أشكال الاتصال، وأصناف الخطاب، بدءا من المحادثات اليومية المعتادة، وانتهاء بالخطب السياسية، مرورا بالنصوص الأدبية والعلمية والتربوية والإعلانية وحتى تلك التي تتناول المرض النفسي[27]، وهي في نظر علي بن عبدالعزيز الجرجاني أحد أعمدة الكلام، وأن «عليها المُعوَّل في التوسع والتصرف، وبها يُتَوصَّل إلى تزيين اللفظ، وتحسين النظام والنثر»[28].

وحين تتراكم الاستعارات أو تتعدد في موضوع واحد نكون أمام خطاب استعاري Metaphorical Discourse، وهو الخطاب الذي ينطوي على مجموعة من الاستعارات أو التمثلات بينها روابط تمضي في إطار استراتيجية خطاب معين، حيث يُعاد توظيف الموضوع المقصود أو يُخلَع ليُزرع في سياق آخر، من دون إضرار بانسجام الخطاب، أو خروج على ما يقتضيه من تناغم[29].

وتُصنَّف الاستعارة وتُفسَّر تبعا لأنساقها الدلالية المعلنة والضمنية، باعتبارها حاسة، شأنها في ذلك شأن البصر أو اللمس أو السمع، وهنا يقول لايكوف:

«القدرة على فهم التجربة عن طريق الاستعارة تُعَد معنى في حد ذاتها. وهي في هذا مثل استخدام حاسة الرؤية أو اللمس في الإدراك، فالاستعارات تؤدي دورا يوازي، من حيث أهميته، الدور الذي تؤديه حواسنا في مباشرة إدراك العالم وممارسة تجربته[30].

وهناك من يقسم الاستعارة إلى ثلاثة أنواع هي: الاستعارة الاتجاهية، مثل «النظر إلى الناس من علٍ»، بوصفهم أدنى منا، والاستعارة الأنطولوجية، مثل «محاربة الفقر»، والاستعارة البنيوية مثل قولنا: «الزمن ثروة يجب عدم تبديدها»، حيث نسحب بنية الزمن إلى المال، فنتحدث عن الأول بألفاظ الثاني، وكقولنا: «الدولة شخص» و«الزمن شخص» و«النظام الديموقراطي شخص»[31].

ويعتبر لايكوف وجونسون أن الاستعارات ليست تعبيرات مشتقة من حقائق، بل تكون هي نفسها عبارة عن حقائق بصدد نسق تصوراتنا[32]، ثم يقدمان خمسة أمور أساسية عن مفهوم الاستعارة، هي[33]:

1 ـ توجد الاستعارة في تفكيرنا وفي الأعمال التي نضطلع بها أيضا؛ لأن النسق التصوري العادي الذي يُسيِّر تفكيرنا وسلوكنا له طبيعة استعارية بالأساس.

2 ـ يؤدي نسقنا التصوري دورا مركزيا في تحديد حقائقنا اليومية، ولأن هذا النسق، في جزء كبير منه، ذو طبيعة استعارية، فإن تفكيرنا وتعاملنا كل يوم يرتبطان بنحوٍ وثيق بالاستعارة.

3 ـ ليس نسقُنا التصوري من الأشياء التي نعيها بطريقة عادية، فنحن في الحياة اليومية نتحرك بطريقة آلية، قلَّت أو كثرت، وفق مسارات سلوكية ليس في وسعنا أن نقبض عليها بسهولة، وتُعَد اللغة إحدى الطرق الموصلة إلى اكتشافها، وطريقا للبرهنة على وجود هذا النسق.

4 ـ تختلف الاستعارة وفق السياق الثقافي الذي تنتج فيه. فنحن حين نقول «الجدال حرب» فإنها تعني في الثقافة الغربية مثلا: تدمير الحجة، وإصابة الهدف، ونقض كل نقاط الاستدلال أو البرهان، وأن الدخول في جدال قد ينتهي بنصر أو هزيمة، ويكون علينا في أثناء الجدال أن ننتقل من الدفاع إلى الهجوم، أو العكس وفق سير النقاش واحتدامه. أما إذا وُجِد الجدال في ظل ثقافة تعتبره «رقصة» فستحضر البراعة والتوازن والأناقة وكل الألفاظ التي تُستخدَم لوصف

الرقص وتحليله. وفي الثقافة الإسلامية يرتبط الجدال بقضية الحق والباطل، فهو في الأولى محمود ويجب أن يكون بالتي هي أحسن، وهو في الثانية مذموم ويقود إلى الفُرقة والخلاف والشقاق، ومن ثم تمكن استعارة كل الألفاظ المرتبطة بهذين الحالين المتناقضين في شرح الجدال.

5 ـ لا ترتبط الاستعارة باللغة في الأساس، كما يسارع إلى ذلك اللغويون، بل هي مرتبطة بالأنساق الفكرية. فالاستعارات في اللغة ليست ممكنة إلا بوجود استعارات في النسق التصوري لكل فرد.

وفي مقامنا هذا يكون من المفيد أن نبين أن هناك ثلاثة أنماط من التوظيف السياسي الهادف للاستعارة، الأول هو العقلاني، والثاني القائم على العاطفة، والثالث يتعلق بالاستراتيجية التي ترتبها الاستعارة المفهومية، من منطلق أنها هنا تكون نوعا من الأداء السياسي الذي يتكئ على الكلام بغية تحقيق الإقناع[34].

وفيما يتعلق بتاريخية استعمال الاستعارة، نجد أن العرب الأولين قد تركوا كثيرا من الاستعارات التي لانزال نحيل إليها، أو نقتبسها في أحاديثنا وكتاباتنا، لتؤدي المعاني التي قصدها من نحتُوها لغويا. وقد أورد الثعالبي كثيرا من هذه الاستعارات في كتابه «سر العربية» حيث قال: «من سنن العرب هي أن تستعير للشيء ما يليق به، ويضعوا الكلمة مستعارة له في موضع آخر، كقولهم في استعارة الأعضاء لما ليس من الحيوان: رأس الأمر، رأس المال، وجه النار، عين الماء، حاجب الشمس، أنف الجبل، أنف الباب، لسان النار، ريق المزن، يد الدهر، جناح الطريق، كبد السماء، ساق الشجرة. وكقولهم في التفرُّق: انشقت عصاهم، شالت نعامتهم، مروا بين سمع الأرض وبصرها، فسا بينهم الظربان. وكقولهم في اشتداد الأمر: كشفت الحرب عن ساقها، أبدى السر عن ناجذيه، حمي الوطيس، دارت رحى الحرب. وقولهم في ذكر الآثار العلوية: سل سيف الصبح من غمد الظلام، باح الصبح بسره، خفقت رايات الظلام، انحسر قناع الصيف، لبست الشمس جلبابها، جاءت جيوش الخريف، شابت مفارق الجبال. وكقولهم في محاسن الكلام: الأدب غذاء الروح، الشباب باكورة الحياة، الشيب عنوان الموت، النار فاكهة الشتاء، العيال سوس المال، النبيذ كيمياء الروح، الوحدة قبر الحي، الصبر مفتاح الفرج، الربيع شباب الزمان، الشمس قطيفة المساكين»[35].

كما اعتُرف بالاستعارة في التراث البلاغي الغربي باعتبارها وسيلة للإقناع في الخطاب السياسي منذ الإغريق الأقدمين والرومان وحتى الوقت الحالي، حيث يعترف علماء النفس والسياسة معا بقدرة الاستعارة على تحقيق إقناع قوي[36].

ويعود عالم اللغة الفرنسي مارك فومارولي Marc Fumaroli بأصول الاستعارة إلى اللغة اليونانية القديمة، حيث تعني في نظره التحويل الذهني الصرف لكلمة، أو تعبير، من معناه الأول أو معناه المحدد بدقة إلى معنى آخر أو إلى نوع من الصورة. ويرى أن هذا الانزلاق من معنى إلى آخر، يشبه إلى حد بعيد عملية انبعاث لغوي، فنحن حين نحوِّل نار المدخنة إلى نار العواطف، فإننا نضطلع، من دون شك، بتحويل ذهني للمعنى.

ويذكر فومارولي عددا من الأمور المهمة التي تحيط بتعريف الاستعارة، يمكن ذكرها على النحو التالي[37]:

1 ـ يُعَد الشعراء والكتّاب الكبار هم من يجيدون اللعب بالاستعارات فنيا، أكثر من عموم الناس، أو البشر العاديين، لكن كل إنسان في وسعه أن يستفيد من هذه السمة، في اللغة، ضمن الحياة اليومية وبصورة آلية تقريبا. وفي أغلب الأحيان، من دون أن يكون مدركا لهذا.

2 ـ كل لغة تَصنع شفاهةً، من خلال تداولها عبر القرون، كنزَها الخاص من الاستعارات.

3 - تهاجر الاستعارات حاملة معنى محددا، من دون أن تفارق مكان ولادتها، فنجد ذلك التشابه بين ما أورده الجاحظ على لسان الحيوان في «كليلة ودمنة» بحكايات جان لافونتين، ونجد كذلك تشابها بين «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعري و«الكوميديا الإلهية» لدانتي، ونلمس كذلك التشابه بين الحكايات الشعبية المتداولة في مختلف الثقافات بما أورده إيتالو كالفينو تحت عنوان «حكايات شعبية إيطالية»، وهي مسائل تُعاد استعارتها في عديد من الروايات والقصص والمقالات الصحافية بمختلف اللغات.

وقد جذب الدور المهم الذي أدته الاستعارة في تطوير علوم اللغة أنظار الفلاسفة والباحثين في مجال النظريات الأدبية، فأوْلوها اهتماما خاصا، كي تسهم في فهم الواقع، وفي إظهار الحقيقة التي رأى نيتشه أنها «جيش متحرك من

الاستعارات» بينما رأى هيدغر أنه لا استغناء عن الاستعارة في كشف الحقيقة وإظهارها، ويرفض جاك ديريدا أي تمييز بين المعنى الواقعي والمعنى الاستعاري. وتعامل معها آخرون باعتبارها وسيلة لتحقيق التقدم الفكري والحوار الثقافي، وتتمتع بمكانة جوهرية في مجال الفروض العلمية والتاريخ وجميع أنواع الكتابة الوصفية وتمكين الخطاب من أداء وظيفته على وجه الإجمال[38].

إن التعريفاتِ السابقَ ذكرُها للاستعارة، وكذلك مسارها التاريخي، يؤكدان أنها قد صارت جزءا مهما من تجاربنا وسلوكنا وانفعالاتنا التي هي استعارية من حيث طبيعتها[39]، ولا يمكن لأحد أن يتجنب الاستعارات، فحتى إن تمكن من أن ينهي وجودها فيما يتحدث به أو يكتبه فليس في وسعه أن يزيلها من ذهنه وهو يفكر فيما يريد أن ينطقه ويدونه، لأنها ليست مظهرا لغويا صرفا، بل هي مظهر ثقافي عام.

ثانيا: همزات الوصل بين الاستعارة والسياسة

لا يمضي استعمال الاستعارة في الخطاب السياسي في مسار واحد، بل قد يأخذ طريقين، الأول مباشر تطفو فيه الاستعارة على سطح اللغة السياسية وتصبح ماثلة للعيون. والثاني غير مباشر حيث يمكن أن يقع مجال أو مدار اجتماعي وفكري وسيط بين البلاغة والسياسة، ويصبح هو مستودع الاستعارة ومخزنها.

أ ـ صلة مباشرة: الاستعارة والتحايل السياسي

تساعد الاستعارة في التحايل السياسي، من خلال ما تُمدنا به من قدرة على استعمال معنى ونحن نقصد معنى آخر، وتعبيد الطريق أمام أولئك الذين يميلون إلى المداراة والمواراة في طرح آرائهم، خوفا من عقاب سيحل بهم إن هم أقدموا على طرح وجهة نظرهم في الواقع المَعيش بطريقة جلية صريحة، تميل إلى الانحياز إلى الحقيقة، وفق تصورهم لها.

وصورت لنا الآداب السلطانية في تاريخ العرب والمسلمين نموذجا لمثل هذا التحايل، حين كان الأدباء والفقهاء يقدمون النصائح أو النقد للحاكم مغلفا بسرديات قصصية أو حكايات من عالم الحيوان والرموز[40]. ولعل فيما أقدم عليه

أبو حيان التوحيدي في كتابه «الإمتاع والمؤانسة» ما يُعَد مثلا في هذا، حين زاوج بين المتعة والفائدة، وبين التخييل والتداول، عبر نص يحوي عدة سمات جمالية، وُجِّهت تداوليا لتضطلع بوظائف عملية بُغية خدمة غرض أخلاقي وسياسي، يتمثل في نصيحة الحاكم أو توجيهه، بطريقة غير مباشرة، من منطلق توجُّهٍ رأى أصحابه أن الإصلاح العام كان يجب أن يبدأ من إصلاح أس الفساد وسببه الأول وهو الرأس، أو السلطة السياسية، التي كانت قائمة وقتها في ديار المسلمين[41].

ويتجلى التحايل السياسي في التراث العربي، كذلك، عبر «بلاغة المقموعين» التي أنتجتها المجموعات الهامشية التي مارست دورا ملموسا في معارضة سلطة الدولة، بدءا بالأمويين، وانتهاء بالدول المتأخرة التي صحبت انهيار الحضارة الإسلامية العربية، وتبدأ بالمعتزلة وبعض طوائف الشيعة، والتنويريين المتمردين من طائفة الكُتَّاب، والذين لقي بعضهم حتفه بيد السلطة بدءا بعبد الله بن المقفع ومن تبعه على هذا الدرب المؤلم من الكتاب والفلاسفة والمتصوفة، الذين كان لديهم اعتراض على النقْليين من أهل الأثر، وبالتبعية الاعتراض على السلطة التي كانت تدعم هذا الاتجاه[42].

وفي هذا الإطار تندرج أيضا نوادر جحا المضحكة في تعبيرها عن مختلف حالات البشر النفسية، فهي للتسلية والترفيه حينا، والوعظ والإرشاد حينا آخر، كما أنها طابور ضد قمع السلطان والمحرمات. وقد زخرت كتب التراث العربي بنوادر جحا كما حفلت الذاكرة الشعبية بمعِين لا ينضب من التراث الجُحوي اللافت وغيره[43].

لكن الاستعارات في زماننا أخذت أيضا طرقا مختلفة أوسع من الوقوف عند حد التعبيرات اللغوية بجمالياتها بغية إنتاج حيلة سياسية من نوع جديد، كأن يميل كاتب أو باحث إلى كتابة مقال أو دراسة أو يقول رأيا عن نظام سياسي مستبد في بلد آخر غير بلد الكاتب، كي يواجه نظام الحكم في بلده، أو يجعل الشعب يعي ما يعيشه من ألم وكبت، مثل أن يكتب أحدهم عن التقاليد السياسية في كوريا الشمالية كي ينبه الناس إلى ما يفعله المستبدون بشعوبهم، أو يكتب ثانٍ عن تصرفات الحكومات العسكرية في أمريكا اللاتينية مع الناس، والمآلات التي انتهت إليها، أو يكتب ثالث عن نموذج «الدولة الدينية» كما تقدمه

إيران منذ وصول الملالي إلى الحكم في العام 1979 عقب إطاحة الثورة بالشاه، أو نموذج آخر قدمته حركة «طالبان» حين استولت على الحكم في أفغانستان، أو يكتب رابع عن صيغة التحالف بين الجيش والأحزاب الدينية مثلما هي الحال في باكستان، أو صيغة أخرى للصراع المكتوم بين الجيش والقوى الدينية الصاعدة مثل ما قدمته الخبرة التركية.

وقد يكون المبعثُ الرئيس للكتابة من هذا النوع، التي تُساير شطر الشعر الذي يقول: «إياكِ أعني واسمعي يا جارة»، هو تجنبَ المتاعب التي يمكن أن تجلبها إلى الكاتب مواجهة ما يجري من وقائع وأحداث في بلاده، إن كان يعارض السياسات القائمة، أقلها منع نشر ما يكتب، وأقصاها مساءلته، وربما تغريمه أو سجنه، أو مطاردته وإجباره على الصمت أو الهروب.

في المقابل قد تأخذ الاستعارات من هذه الشاكلة طريق النصح والتشجيع، حين يكتب أحدهم عن نجاح التجربة الفنلندية في التعليم، والتجربة الماليزية في التنمية، والتجربة النضالية في جنوب أفريقيا في سبيل الإجهاز على نظام الفصل العنصري، وكثير من النماذج التي احترمت الحريات العامة وحقوق الإنسان في الدول الديموقراطية.

ويمكن لمثل هذا النوع من الاستعارات أن تأخذ أشكالا مقبولة من السلطة القائمة حين تكلف بعض الخبراء بدراسة نماذج أخرى للتنمية في سبيل الاستفادة منها. والمثل الجلي لهذا هو ما يجري في أثناء إقدام نظام حكم ما على وضع دستور جديد، حيث يمكن أن تُتاح لواضعيه فرصة دراستهم ً دساتير أخرى، والاقتباس منها، لاسيما إن كان يُراد الوصول إلى النتائج الإيجابية، وربما السلبية، التي انتهى إليها تطبيق مثل هذه الدساتير في واقع مغاير.

وعملية الاستزراع تلك تنطوي أحيانا على قدر كبير من التحايل، إذ في وسع المدافعين عن مُسوَّدة الدستور الموضوع أن يحتجوا بأنهم قد نقلوا عن دستور دولة متقدمة، ويوظفوا هذا بشكل مفرط في الدعاية لما وضعوه، بغية إقناع الشعب المدعو إلى الاستفتاء على مشروع الدستور كي يشارك بقوة في هذه العملية، مع أن هؤلاء يدركون أن السلطة السياسية في بلادهم لن تلتزم بنصوص الدستور، وستعمل في نهاية الأمر ما يحلو لها، بغية الحفاظ على استمرارها بأي طريقة.

ولا تمنع كل هذه الأساليب المفتوحة من «الإحالات الضمنية» إلى استعارات لغوية استخدمها الآخرون في أثناء وضع خططهم وبرامجهم ودساتيرهم وتنفيذ صيغهم في الحكم والإدارة. وهنا يمكن أن نجد تركيبات ومصطلحات تتسرب إلى واقع آخر من قبيل «التنمية المستدامة» و«الدولة العميقة» و«الطابور الخامس» و«المسيرة الخضراء» و«النظام الحر» و«الرأسمالية المتوحشة» و«التقدم إلى الخلف»... إلخ، وهي مسألة لا يتوقف تدفقها من ثقافة إلى أخرى، ومن سياق إلى آخر، وقد تؤدي إلى صراع ضار بين المصطلحات السياسية التي تُتناوَل في الأحاديث الشفاهية والكتابات، ويجري تداولها بين الناس.

من ثم ليس بجديدٍ ذلك الصراعُ الذي نشهده في حياتنا السياسية العربية المعاصرة بشأن توصيف ما جرى في السنوات الأخيرة، هل هو «ثورات» أو «مؤامرات» أو نمط من «الفوضى المدمرة»، وهي مسألة يجب التعامل معها بوعي وعمق، إذ إنه من وجهة نظر السياسة الرمزية فإن القوى الإنسانية لا تعمل بالضرورة من أجل الخير في حد ذاته، ولا من أجل الشر كذلك، لأن الفعل الاجتماعي والسياسي تتحدد قيمته، خيرا كان أو شرا، من منظور من يعبِّر عنه، والذي يأتي تعبيره ناطقا بانحيازاته التي تخلقها مصالحه وأفكاره أو حتى استجابته للضغوط التي تُمارس عليه.

وقد تأخذ الاستعارة الرامية إلى التحايل السياسي بعدا آخر، بعيدا عن صراع المصطلحات، يتمثل في توظيف بعض المناسبات في بث رسائل سياسية، مثلما نراه في التعامل مع الأعياد الدينية في مجتمعاتنا الشرقية.

فعلى رغم أن كلمة «العيد» مرتبطة أصلا بالعودة المتكررة إلى أمر عزيز محبب إلى النفوس، سواء أكان دينيا أم اجتماعيا وسياسيا، فإنها محمَّلة بشحنة عاطفية تنزع إلى القداسة، تأتي بها من مجال الدين بروحانيته إلى عالم السياسة بماديتها ورمزيتها، في استعارة واضحة، تُتبادل من خلال إضفاء طابع سياسي على جانب من الأعياد الدينية، وطابع ديني على الأعياد السياسية.

فإذا كان العيد لغويا هو كلَّ ما يعود من مرض أو هم أو شوق أو نحوه، وهو كل يوم يحتفل به بعودة ذكرى عزيزة، فإنه من ناحية الطقوس والممارسات والتصورات يتشابه في الثقافات كافة، بغض النظر عن المناسبة أو التصنيف. فهو

كل يوم فيه جمع، أو تذكار لذي فضل، أو استرجاع حادثة مهمَّة، أو لأنه يعود كل سنة بفرحٍ مجدد. أما معناه المصطلَح عليه عند الناس والشعوب والطوائف والملل والنِّحل، فهو ذكرى سنوية لواقعة وحادثة أو مناسبة ما، من أجل تكريمها وتخليدها والإشادة بروحها ومعناها، والاستمتاع بها[44]، ما يعني أنه، في خاتمة المطاف، تعبير وجداني أو روحاني عن حالة فرح خاصة تعتمل في نفس الإنسان إذا كانت مناسبة دينية خاصة أو حالة اجتماعية أو ثقافية تستوجب الاحتفاء بها لما لها من أهمية في النفوس.

ربما لهذا أضفى الأمريكيون على الآباء المؤسسين للولايات المتحدة قداسة مسيحية (دينية ـ مهدوية)، وقد ظهر هذا في لغة الخطاب التي واكبت الأعياد السياسية، وفي وضع الدستور في حيز أشبه بالتأليه الديني، ومن ثم صارت الثقة بنقائه ومثاليته موضوع إيمان في الذهنية الأمريكية[45]، وكذلك في الاحتفال بالمؤسسين وكأنهم قديسون أطهار.

والأعياد السياسية بعمومها هي مناسبات تقيمها الأمم بانتظام لتخليد أيامها المجيدة، وتمجيد رجالها الكبار، وتذكير اللاحقين بالمواقف العظيمة للسابقين، فيدركون مسالكهم وقيمهم، ويتمسكون بها، أو يتمثلونها في تدابيرهم، وتكون أحد بواعث نهضتهم، وأحد جوانب اعتزازهم بوطنهم، وأحد أسباب تحفيزهم على التفاني في خدمة وطنهم، بما يجعل بعضهم يتطلع إلى نيل الاعتراف والثناء الذي تحصَّل عليه هؤلاء، بما أبقاهم مكرَّمين، سواء فيما كُتب عنهم، أو بالاحتفالات بأيام ميلادهم ومواقفهم وأيام وفاتهم، ونصب تماثيل مجسمة لهم في أوسع ميادين المدن، سواء أكانوا علماء أو أدباء أو ساسة وقادة عسكريين.

ويتعامل كثير من الناس مع هذه الأعياد السياسية بالإيقاع والتصور نفسه الذي يصاحب الأعياد الدينية، سواء من زاوية البهجة التي تحل في النفوس، أو الروحانية والامتثال الطوعي الذي يملأُها وهي تستعيد أمجادها، أو الرغبة في تجديد المسارات التي تسلكها الأمم في طريقها إلى الارتقاء بأحوالها كافة.

وقديما مثَّل العيد عند العرب مناسبة يعبِّرون فيها عن أفراحهم، ويحاولون بها تجاوز أتراحهم، ويستعملونه في الإسقاط على أشياء أخرى، بعضها سياسي، مثلما

فعل المتنبي في قصيدته الشهيرة، التي هجا فيها حاكمَ مصر كافور الإخشيدي، لأنه لم يجزل له العطاء، ويقول في مطلعها:

«عيد بأية حال عدت يا عيد

بما مضى أم لأمر فيك تجديد»[46]

وطالما منح هذا البيت فرصة للمعارضة السياسية في بلدان عربية وإسلامية عدة كي تربط، في تحايل سياسي واضح، فرح الأعياد الدينية بالأحوال العامة، وكيف يجب أن تأتي الأعياد لتجد الأمة أو الدولة وقد تبدلت أحوالها إلى الأحسن. فكلمات وخطابات وتصريحات هؤلاء المعارضين قبل مثل هذه الأعياد وفي أثنائها وبعدها انطوت على استعارة المعاني الدينية في وصف وشرح وتحليل الحالة السياسية، وكيف يجب على الناس أن يناضلوا ضد الفساد والاستبداد كي تأتي الأعياد لتجدهم أحسن حالا، وأروق بالا، بما تحقق لهم من حرية وعدل وكفاية، أو الكفاح في سبيل أن يُضاف إلى أعياد الأمة السياسة عيد جديد، تأتي في رحابه وركابه نهضتها وتقدمها.

وهناك من يأخذ الأمر إلى مدى أبعد بكثير، حين يوظف الأعياد سياسيا باتخاذها مناسبة لتجاوز التعصب للهويات الدينية والمذهبية والعرقية والأيديولوجية والتصورات الذاتية المغلقة، والتماهي مع المشترك الإنساني الذي يؤمن بالتعدد والتنوع الخلاق، ويتكئ إلى الإرث المشترك لبني البشر، وحاجة الإنسان في كل زمان ومكان إلى الفرح، والتغلب على معاناة الحياة وتفاصيلها الصغرى، وإطلاق طاقة الأمل والنور في النفوس، حيث الإيمان بأن في وسع الناس، في مشارق الأرض ومغاربها، أن يتجاوروا ويتحاوروا ويعملوا معا من أجل تحسين شروط الحياة.

ب ـ صلة غير مباشرة: الاستعارة وعلاقة الدين بالفلسفة السياسية

تُعَد التصورات الدينية هي الأشهر والأرسخ بين الأمثلة التي يمكن أن نضربها على همزات الوصل غير المباشرة بين البلاغة والسياسة. وقد وجد الفلاسفة المحدثون والمعاصرون أنفسهم في حاجة ماسة إلى توظيف «الاستعارة» في رؤيتهم النقدية أو التقييمية أو الشارحة للدور الاجتماعي ـ السياسي للأديان، لتقريب

الأمر من أذهان العموم الذين سيطر عليهم الوعاظ والدعاة والمرشدون بخطاب غارق في البلاغة، ليكون له في نفوسهم وقع وتأثير كبير.

لم يكن هذا بالأمر المستغرَب، فالأديان نفسها توسلت نصوصها وشروحها بالمجازات في سبيل تحقيق أعمق وأوسع مستوى من التمدد الاجتماعي في المكان والزمان، ما صنع قواعد بشرية، ومكانة اجتماعية، وثروة اقتصادية، لبعض القادة الدينيين الذين ترجموا الخطاب الديني إلى «ممارسة سياسية»، بحثا عن مزيد من القوة.

وسيطرت أربع استعارات حول الدين على الفلسفة الغربية زمنا طويلا، ولايزال صداها يتردد في الفلسفات والأيديولوجيات المعاصرة، ليس في أوروبا فقط بل في العالم كله، وهي تلاقي رفضا شديدا من المؤمنين بالأديان، المتمسكين بتعاليمها، والمقرين بالدور الحيوي الذي تؤديه في حياة البشر. كانت الاستعارة الأولى لكارل ماركس وهي «الدين أفيون الشعوب»، والثانية لفريدريك نيتشه وهي معاكسة «الدين ثورة العبيد»، والثالثة لسيغموند فرويد **Sigmund Freud** «الدين رغبة نفسية» والرابعة هي لبرتراند راسل، الذي رأى أن الدين «تفكير طفولي»، يقوم على الخوف، ولذا فهو شر، وعدو للطيبة والذوق العام، ويقوم عند الأقوام التي لم تبلغ نضجَها بعد[47].

وتشبِّه الاستعارة الأولى الدينَ بواحد من المخدرات ذائعة الصيت، والثانية تجعل منه ثورة بكل ما تعنيه في التاريخ السياسي من رغبة في التحرر النفسي والجسدي، والثالثة تجعله مجرد تعبير عن المكبوت في نفس الإنسان. والرابعة تستعير كل ما يرتبط بعالم الطفولة من قلة معرفة، وقلة حيلة، واتكال على الآخرين، لتلقيه على رقبة الدين.

فماركس، من خلال تأملاته لتوظيف الدين من قبل السلطة السياسية في أوروبا، رأى أنه مخدر يُلهي الناس عن شقاء الحياة واستغلال أصحاب رؤوس المال، وينسيهم المطالبة بحقوقهم، والتفكير فيما يحيط بهم، وذلك طمعا في حياة أفضل في ملكوت السماء أو الجنة، وهنا يقول في كتابه «مقدمة في نقد فلسفة الحق عند هيجل»:

«الدين هو تأوهات المخلوق المضطهد وسعادته المتخيلة لرسم روح عالم بلا روح وقلب عالم بلا قلب، ونقدُ الدين هو نقد هذا الوادي من الدموع

المملوء بالزهور الخيالية، والذي يمثل الدينُ الهالةَ الضوئية التي تحيط به. ونقد الدين يقتطف هذه الورود الخيالية التي يراها المضطهد في السلسال أو الجنزير الذي يكبله، ولكن لا يفعل النقد ذلك ليحرم الرجل المضطهد من سعادته برؤية الزهور الخيالية، وإنما يفعل ذلك ليمكِّن الإنسان من التخلص من السلسال الذي يكبله حتى يستطيع الحركة بحرية ليقتطف الزهور الحقيقية»[48].

وقد تأثر ماركس في رؤيته هذه برأي لودفيغ فيورباخ Ludwig Feuerbach الذي اعتقد أن الدين منتَج بشري أسبغه الناس على قوة سماوية، ونسبوا إليها كثيرا مما يفعلونه، وعوَّلوا عليها في إجلاء الغموض الذي يحيط بالحياة البشرية، وبذا فإن الدين في نظره قوة «استلاب» و«اغتراب»، سيدركها البشر تباعا، ووقتها سيسعون إلى أن يحققوا العدل والمساواة والخيرية على الأرض، بعد أن ظلوا ردحا من الزمن يحلمون بأن يَلقَوها في حياة أخرى[49].

كما تأثر ماركس بأفكار باروخ سبينوزا Baruch Spinoza الذي هاجم استغلال الملوك الدينَ لمصلحتهم، وتزيين الخوف باسم الدين حتى يظل الشعب مستعبَدا، و«تعتقد الرعية أنها تقاتل من أجل خلاصها، بينما هي تثبت عبوديتها هي، وبثمن دمها تحصن قوة رجل واحد مثيرةً كبرياءه، هذا الرجل الذي يتعامل معها بوصفها أدوات، وينتزع منها حريتها، وبالنتيجة ينتزع منها سبب عيشها»[50].

لكن استعارة «الدين أفيون الشعوب» لاقت انتقادا شديدا في فلسفات أوروبية غير ملحدة، وأوسعه مفكرون مسلمون نقدا وتقبيحا وعلى رأسهم عباس محمود العقاد، الذي وصف هذا القول بأنه هراء لأن الدين يولِّد شعورا بالمسؤولية لدى الفرد ويجعله في حذر من اقتراف الذنوب، أما إنكار الدين فيؤدي إلى تخدير ضمائر الناس وعدم مبالاتهم[51].

أما نيتشه، النازع إلى القوة، والباحث عن «الإنسان كامل الإرادة» أو «السوبرمان» فيرى أن الدين يمكن أن يتحول إلى مادة للتحرر عند المغلوبين على أمرهم، إذ يقويهم في وجه ظالميهم، ويمدهم بأسباب للتمرد على الأوضاع البائسة التي يحيَونها. ومع هذا فإن نيتشه أمضى حياته يقاوم الظلال القاتمة

السيئة للفكر الديني، ونقد مخاوف رجال الدين وشللهم التام أمام تقديم تفسيرات لغرابة العالم، ورغبتهم المستميتة في الحفاظ على مكانتهم ومكاسبهم بتأويلات لنصوص الدين على هواهم، ومزاعم بامتلاكهم مفاتيح المعاني، وأسرار الخلاص، وكان، في الوقت نفسه، يعتبر الثورة انحطاطا، وهنا يقول في كتابه «هكذا تكلم زرادشت»:

«أنا أتألم مع الكهنة، لأنهم في نظري سجناء، يحملون وسم المنبوذين في العالم، وما كبَّلهم بالأصفاد إلا مَن دعوه مخلِّصا لهم، وما أصفادهم إلا الوصايا الكاذبة والكلمات الوهمية، فليت لهؤلاء من يخلصهم من مخلِّصهم»[52].

ونظر فرويد إلى الدين بوصفه يصرف الإنسان عن التعامل مع الواقع ويلقي به إلى أوهام تفسد عليه حياته، وهو مجرد رغبة في الإشباع حيث يَحل محل الإنسان اللهُ، أو يَحل «الأبُ السماوي»، مطلق القدرة، محل الأب الأرضي المحدود والخطاء.. ومع هذا فإنه يستثني الدين اليهودي، الذي كان يدين به، من هذه المعادلة، أو تلك الاستعارة[53].

وهناك من تأثر بتصورات داروين عن «النشوء والارتقاء» والتي ألقت بظلالها على الدراسات الخاصة بالدين داخل عدد من الأنظمة المعرفية الخاصة بعلوم اللاهوت، والدراسات الدينية، وعلم النفس التطوري، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا الثقافية، وحاولت الإجابة عن تساؤل عما إذا كان الدين قد يعاون في البقاء على قيد الحياة، وما إذا كانت التعاليم الدينية نفسها قد تطورت ثقافيا داخل مجتمع معين؟ وقد أصبحت هذه الرؤية أكثر قبولا في الأوساط العلمية الغربية، بعد سنوات طويلة من اعتبار الدين والداروينية مسارين متناقضين تماما، ولا يمكن أن يلتقيا، ومن ثم انفتح الباب أمام ما تجود به «بيولوجيا السلوك الديني» على مصراعيه[54].

وتوجد محاولات للتوفيق بين الدين والفلسفة، فكلاهما يتعرض للأسئلة نفسها بأجوبة مختلفة، هي بنت الوحي بالنسبة إلى الدين، وبنت العقل بالنسبة إلى الفلسفة، وهي تروم «الكل» في حالة الأول، و«الجزء» في حالة الثانية، وبذا فهما متفقان في الغاية ومختلفان في الوسيلة، ليبقى الدين في نظر البعض هو فلسفة عموم الناس، والفلسفة هي دين خاصتهم. وربما لهذا ضمَّن الفلاسفة

الأوائل آراءهم عناصرَ من الدين والأسطورة، موقنين بأن الطريقين يمثلان استجابة طبيعية لفطرتين في الإنسان، الأولى تجريدية والثانية صوفية، لكن كليهما يمثلان طريقا للمعرفة. ولهذا كان إريك فويجيلين Eric Voegelin يرى أن الفلسفة التقليدية والوحي يضيئان الطريق معا[55].

وبهذا الوضع تبقى الاستعارتان الشهيرتان قائمتين، فالدين ثورة وأفيون في آن، ثورة عند الأنبياء والأولياء، الذين يسعون إلى تحرير النفس البشرية من عبودية الأشخاص والرموز والأشياء، لكن رجال الدين والمترفين وأصحاب السلطان يجعلون منه «أفيونا» لإشعار المحتاجين والمظلومين بطبابة زائفة، فيكفوا عن طلب حقوقهم السياسية والاجتماعية والنفسية المشروعة.

وفي كل الأحوال فإن أصحاب هذه الرؤى الأربع أفرطوا في استعمال الاستعارات بمختلف أنواعها، وهم يبرهنون على وجهات نظرهم، ومثلت استعاراتهم تلك جسرا إلى السياسة، من منطلق أن كلا منهم كان ينظر في انعكاس التصورات الدينية على الأوضاع الاجتماعية والسياسية في العموم.

ثالثا: نماذج لأهم الاستعارات السياسية المتداولة

هناك حالات أو نماذج عديدة للاستعارات السياسية التي تزدحم بها ساحات المجال العام التي لا يمكن أن يقام بنيانها من دون وجود «خطاب سياسي» ما. ولن يكون مستساغا بالطبع في مقامنا هذا أن نتحدث عن كل هذه النماذج وإلا فسنحتاج إلى آلاف الصفحات، لكن من الضروري أن نتعرض لأبرزها وأهمها، وهو ما سيحدث في النقاط التالية.

أ ـ استعارات الحرب: الكلمة والبارود

لم يكن نصر بن سيار يجافي الحقيقة حين قال: «وإن الحرب أولها الكلام»[56]، كما أن تساؤل ميشيل فوكو كان مبرَّرا حين قال: هل ينبغي قلب العبارة التي تقول «إن الحرب سياسة لا تعتمد وسائل السياسة» لتصير «إن السياسة حرب لا تعتمد الوسائل نفسها؟» ثم يجيب: «إذا أردنا أن نبقي على الفصل بين الحرب والسياسة فربما وجب أن نقول، بالأحرى، إن هذا التعدد لعلاقات القوى يمكن

أن يعبَّر عنه - في جزء منه وليس في مجموعه مطلقا - بصيغة الحرب أو بصيغة السياسة، فهاتان استراتيجيتان متباينتان، ولكن يمكن لإحداهما أن تحل بسرعة محل الأخرى، لضم علائق القوة التي تطبع اللاتوازن والتنوع والتوتر وعدم الاستقرار»[57]، وفي هذه العلاقة المتبادلة تحضر اللغة من أوسع الأبواب.

فلا يمكن للحرب أن تتفادى الاستعارات، مادام فيها من الحمولات الثقافية والمعنوية والأيديولوجية والدعائية بقدر ما فيها من الموجودات المادية المتعلقة بالسلاح والإمداد والخطط القتالية والتدريب. ويدرك القادة العسكريون التاريخيون هذه المسألة جيدا، لذا يحضر المجاز بشدة في خطاباتهم التي تسبق الحرب، أو يطلقونها في أثناء جريانها، وحتى بعد أن تضع أوزارها، وهم يعظمون النصر، إن ظفروا به، ويقللون من شأن الهزائم إن سقطت على رؤوسهم.

فالمقولة الرئيسة التي تحكم النظر إلى الحرب في أغلب الأدبيات التي تناولتها، والتي أكدها الجنرال البروسي كارل فان كلاوزفيتز Carl von Clausewitz ترى أن الحرب سياسة تُقام بوسائل أخرى. وهذه المقولة تحمل استعارة واضحة، إذ إنه بها ينظر إلى السياسة باعتبارها صفقة تجارية، تحتمل الربح والخسارة، وبذا يمكن تبريرها وفق شروط المنفعة، وليس وفقا لأي مبدأ أخلاقي. وعبارة غارقة في المجاز مثل «الجيوش تزحف على بطونها»[58] التي أطلقها نابليون بونابرت، حكمت بعض العقائد والإستراتيجيات العسكرية زمنا، على رغم أن هذا القول قد يبدو صحيحا من ناحية ما يتعلق بالإمداد والتموين في أثناء الحرب، لكن القوات المسلحة تحتاج إلى ما هو أكثر وأبعد من القوت كي تبدأ وتواصل عملياتها، وفي مطلع هذا «القوامُ الفكري» الذي يخاطب العقل، وليس الوجدان أو الجسد، ومنه بالطبع «العقيدة العسكرية»[59].

وهناك استعارة تربط الحرب بالجسد، حيث نظر فرويد إلى الحرب بوصفها ظاهرة مرضية، ودلالة على عدم نضج نفسي لشعب أو حضارة ما. وربط كينيث والتز بين الحرب والطبيعة البشرية، وذلك وفق رؤية تمتزج فيها التصورات النفسية والبيولوجية والاجتماعية والثقافية والدينية، إذ إننا مخلوقات خاطئة، طُردنا من جنة عدن، ونميل بطبعنا إلى العنف، وتسيطر علينا الرغبة في الموت، ونحن الحيوانات الوحيدة التي تقتل أبناء جنسها، ولا تمتلك رادعا يمنعها من ذلك[60].

في الحقيقة ليست الاستعارة وحدها التي تُستخدَم في مجال الحرب، بل حيل وتقنيات بلاغية أخرى، فعلى سبيل المثال حلل توين فان دايك في كتابه «الخطاب والسلطة» الإستراتيجيات البلاغية الكلاسيكية في الخطاب السياسي لرئيس الوزراء الإسباني أزنار الذي برر فيه اشتراك بلاده في الحرب على العراق في العام 2003، وأراد حشد الدعم الجماهيري لشرعية قراره، الذي كان يواجَه وقتها بمعارضة ملموسة. وقد قدم أزنار في خطابه هذا نفسه ووجهة نظره إيجابيا، بينما قدم الآخر سلبيا، إلى جانب عدد من الخدع والتقنيات المألوفة، كتوظيف الأرقام والحقائق، وسياسة إجماع الرأي، وأسلوب الموازنات، ومفاهيم الضرورة، وآليات التبرير، لربط الفعل السياسي بالحدث السياسي، وتضمين بعض المعارف السياسية في خدمة الواقع الجاري[61].

لكن الاستعارة كانت حاضرةً بشدة في الخطاب الرسمي الأمريكي الذي سوّغ الحرب على العراق، في سياق «الحرب على الإرهاب» ليبرز خطاب «القاعدة» في وجه الخطاب الأمريكي، وينقسم الخطابان المتصارعان إلى «خيِّر» و«شرير» أو «بطل» و«وغد»، وفي روايتي الطرفين كان هناك دوما بطل وجريمة، وضحية وشرير، ففي حكاية الدفاع عن النفس، يمثل البطل والضحية شيئا واحدا، وتقدم الولايات المتحدة نفسها إلى الآخرين على أنها الدولة المعنية أساسا بمحاربة الإرهاب. أما الشرير فإنه في الحكايتين معا نذل دائما وغير عاقل، ولذا لا يمكن للبطل (الأمريكي) أن يتفاهم مع الشرير (العربي)، بل عليه أن يحاربه ويهزمه هزيمة منكرة، أو يقتله وينهي وجوده.

ولم يكن هذا مختلفا عن الخطاب الغربي الذي ساد طَوالَ الحرب الباردة، والذي قسم الأشياء إلى «أبيض» و«أسود» ولم يرَ ما بين اللونين من درجات عديدة، وانعكس هذا على الحرب الفيتنامية، حيث كان الفيتناميون يصوَّرون عادة باعتبارهم ساديين وروبوتات وشيوعيين بلا قلب، لا يحترمون الحياة الإنسانية، وهي استعارات مزيفة تخفي حقائق أن الفيتناميين كانوا بشرا عاديين، تحدوهم مشاعر الحب والكره، والأمل واليأس، شأنهم شأن سائر البشر[62].

هنا تحدث الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن قُبيل الحرب على العراق عن «ضرورة إخراج الإرهابيين من جحورهم»، ليجعل صورة «الشر» الذي

تجب محاربته بكل الطرق تستقر في أذهان الشعب الأمريكي، بل في أذهان الكثيرين في العالم، ممن آمنوا وقتها بأن التقاعس عن محاربة الشر عمل غير أخلاقي، وأن استعمال كل الوسائل في الحرب على الأشرار مباحة، وهي مسألة متعارف عليها في الحروب، وفق المقولة ذائعة الصيت: «في الحب والحرب كل شيء مباح».

واستعمل الأمريكيون قاعدة استعارية تقوم على «التماثل»، حيث قورنت القاعدة، باعتبارها تنظيما إرهابيا يرتب جرائم بشعة، بما يُقْدِم صدام حسين على فعله، وظهرت مقالات وتصريحات تتحدث عن علاقة الديكتاتور العراقي بالإرهاب، أو استعداد الإرهابيين للرحيل إلى العراق ليتخذوا منه أرضا لقتال الغرب، أو احتمال أن يمدهم صدام بسلاح غير تقليدي يصلون به إلى الولايات المتحدة[63]، وهنا استُعملت استعارة تمثيلية أخرى، حيث أصبح الإرهابيون بديلا لصواريخ بعيدة المدى لا يمتلكها صدام.

وبرز في هذا المضمار كتاب جورج لايكوف «حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل»[64]، الذي يؤكد في مستهله أننا نمضي في الحياة مكللين بالاستعارة عطفا على كتابه الآخر «الاستعارات التي نحيا بها». فالاستعارة في حرب الخليج استُعملت لبناء استدلال على تمرير الهجوم على العراق، وفي إخفاء الوجه البشع للحرب حين تعبث بمصائر الشعوب والدول.

لقد دخلت الولايات المتحدة الحرب مدججة بـ «ترسانة استعارية»، استعملت عبارات من قبيل «إعادة ترتيب المنطقة» و«الحرية للعراق» و«كسر الطاغية» وسط خطاب ينظر إلى السياسة بوجهٍ عام على أنها «صفقة» لا يفكَّر فيها إلا من خلال منطق الربح والخسارة الاقتصادية، فهذه حرب مربحة، ومهما تكلفت فعوائدها مضمونة، لاسيما أن العالم كله كان موقنا بطغيان صدام واستبداده على شعب العراق، ورغبته العارمة في الاستحواذ منذ احتلاله الكويت في 2 أغسطس 1990.

هنا تنزاح كل الفظائع من أمام عيون الرأي العام، لتبقى الحسبة التجارية الباردة، بكل إغراءاتها، ويبقى أيضا الوعد الذي تجلى في تأكيد بوش أن الحرب تؤذن بميلاد نظام عالمي جديد، وشراكة بين الأمم[65]، وتبقى ضآلة التكلفة في

الأرواح مقارنة بحرب فيتنام، والتي جعلت بوش يصنع استعارة جديدة بعد سقوط بغداد بقوله: «لقد تخلصنا من متلازمة فيتنام»[66]، وجعلت خبراء استفادوا مما جرى في المعركة ينتجون استعارة أخرى حين وجدوا أنه من المفيد للجيش الأمريكي أن يعرف أكثر عن شعوب الدول التي يريد غزوها، وهي نظام التضاريس الإنسانية، لأن بعض الحروب جوهرها ثقافي[67]، أو أن الثقافة تكون أحيانا أهم عنصر فيها، وركيزة لها.

وفي ركاب هذه الحرب استُعمل حادث نسف برجي مبنى التجارة العالمي في نيويورك يوم 11 سبتمبر 2001، في حشد استعارات متوالية نظرت إلى البنايات على أنها رؤوس، والمجتمع على أنه بناية، والأمن احتواء، والأمة شخص، ليُصوَّر العراق على أنه «صدام»، ومادام هو شريرا فبلده شرير بالتبعية.

ويحلل لايكوف بلاغة هذه الحرب ليبين كيف يتبارى السياسيون في استخدام الاستعارة لتزييف الوعي، وقلب الحقائق، وتمرير الجرائم والقتل والإبادة، وبذا تقتل الاستعارة بدم بارد، تحت أغطية وأردية من العبارات المستعارة التي تحيل القتل إلى تحرير، والدمار إلى بناء، وهي مسألة طالما تكررت في التاريخ الإنساني باعتبارها حيلة من السياسيين كي يبرروا فظائعهم، إذ لا يمكن لأي منهم أن يعترف بأنه ذاهب ليغزو ويقتل ويدمر ويحتل، وأنه سيصحب معه الألم والموت وتقطيع الأوصال والتشريد والظلم والقهر، بل من الطبيعي أن يغلف فعلته هذه بخطاب إنساني يزعم فيه أنه فاتح، ومنتصر للحق، وساعٍ إلى الخير، ورسول للحرية، ومكافح في سبيل تمدين الشعوب الهمجية، أو الأخذ بيد الدول المتخلفة إلى التقدم. وتوسعت الإمبراطوريات في كل الأزمنة وفق هذا المنطق، وأنتجت استعارات تواكب زحف جيوشها إلى مختلف البلاد[68].

ولم تسلم الكتب المقدسة نفسها من توظيف المغرضين لبلاغتها، فأولوها تأويلات فاسدة كي يسوِّغوا القتال، وهي مسألة إن كانت ظاهرة بشدة في أدبيات الجماعات والتنظيمات المتطرفة والعنيفة والإرهابية التي توظف الإسلام في تحقيق أهدافها، فإننا نراها حاضرة بقوة في «الحروب الصليبية»، وفي توظيف «الكتاب المقدس» لتسويغ الاستعمار، بل تسويغ العذاب الأليم الدائم والمقيم لشعوب بأكملها، بل حتى إبادتها أحيانا[69].

ولا تقتصر الاستعارة في مجال الحرب على العبارات، بل تمتد إلى الصور والرموز، فتنظيما «القاعدة» و«داعش»، اتخذا «راية سوداء» تسبق مقاتليهم في المعارك التي يخوضونها، زاعمين أن راية الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) كانت «سوداء»، ثم ظهر تنظيم في العراق مثلا، بعد انكسار داعش على أرض الرافدين، يحمل «راية بيضاء» يتوسطها رسم لأسد. وكان الفرنجة يرفعون «الصليب» في أثناء زحفهم الاستعماري على الشرق، بعد أن وظفوا استعارات لفظية حاشدة صورت العرب والمسلمين على أنهم «برابرة» و«كفرة» بينما هم كانوا «المخلِّصين» و«المؤمنين»، وقد جاء بوش الابن ليستعمل لفظ «البرابرة» قبيل الهجوم الأمريكي على أفغانستان في أكتوبر 2001، قاصدا بهم حركة طالبان والقاعدة، ووقتها عاد البعض إلى استعارة نبوءة نوسترادموس الشهيرة التي توقع فيها حدث 11 سبتمبر والحرب التي تقوم بسببه، والتي قال فيها: «نار تزلزل الأرض، تخرج من مركزها، ستسبب هزات حول المدينة الجديدة، وستتصارع صخرتان كبيرتان فترة طويلة وستلون أريثوسا نهرا آخر بالأحمر»[70].

ويكون المتصارعون في الحروب في حاجة ماسة إلى المجاز، ليس فقط في الدعاية أثناء المعركة، حيث اللغة ذات الجرس والإيقاع المدوي الذي لا بد أن يجاري دقات طبول الحرب، بل أيضا في الادعاءات التي تعقب توقف القتال، ويبدأ كل طرف في رواية ما جرى من وجهة نظره التي تخدم مصالحه، ويسعى إلى إقناع الشعب بها، وتسجيلها في كتب التاريخ.

ولعل الشاعر الكبير محمود درويش قد تمكن من التعبير عن هذه الحالة في روعة وإيجاز حين قال:

«مجازا أقول: انتصرت
ومجازا أقول: خسرت
ويمتد وادٍ سحيقٌ أمامي
وأمتد في ما تبقى من السنديان
وثمة زيتونتان
تلُمانني من جهات ثلاث
ويحملني طائران

إلى الجهة الخالية
من الأوج والهاوية
لئلا أقول: انكسرت
لئلا أقول: خسرت الرهان»[71].

ويمتد حضور المجاز في الحروب إلى مساحات يندلع فيها قتال من نوع جديد، ليس حول وصف ما جرى، بل في صياغة المصطلحات والتعبيرات المجازية التي لا تلبث أن يذاع صيتُها، ويرسخ وجودها، ويرددها الناس بوصفها مسلَّمةً لا تقبل النقاش ولا الجدل.

فنحن مثلا حين نسمع كلمة «حرب» في زماننا هذا فإن أول صورة ترتسم في الذهن هي انطلاق نيران كثيفة من مختلف أسلحة القوات البرية والبحرية والجوية. ومثل هذه النار لا يمكن أن تكون باردة إلا على سبيل المجاز. لكن نظرا إلى أن اندلاع مواجهة مباشرة بين القطبين العالميين آنذاك: الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتي المنهار، صار ضعيف الاحتمال، في ظل رفض الشعوب الغربية حربا أخرى بعد حربين عالميتين مدمرتين، ومع نتاج سباق التسلح الرهيب بين القوتين العظميين الذي وصل إلى مستوى «الردع» المتبادل، فقد ساد ارتياح لسك الغرب مصطلح «الحرب الباردة»، وتداولته الأغلبية الساحقة من الساسة التنفيذيين والديبلوماسيين والباحثين والكتاب في مختلف أنحاء العالم على أنه مسلَّمة، لا تقبل الجدل والنقاش، أو أن كثيرا منهم لم يفكروا أصلا في مراجعته.

فبينما أدارت واشنطن وموسكو حروبا بالوكالة، ومناطحة قوية بين أجهزة المخابرات، وصراعا أيديولوجيا حادا بين الليبرالية والشيوعية، كانت الحركة الديبلوماسية الدائمة، ومحادثات التسلح، والخطابات المتبادلة التي تتسم بها العلاقات المباشرة بين الشرق والغرب، توحي كلها بأن هناك ارتياحا لإضافة كلمة «الباردة» إلى «الحرب»، ولكل ما يرتبط بها من مفردات مثل «جليد» و«ذوبان» و«برود» و«صقيع»... إلخ، وجميعها استعارات استقتها السياسة الدولية في أعلى صورها من أحوال المناخ والطقس، وكان بوسعها أن تلفت الانتباه إلى جمود العلاقات بين القوى الكبرى، وقد وافقت رغبة الغرب في هذه اللحظة.

لكن هذا المجاز له جذور أبعد قليلا من اللحظة التاريخية التي رسخ فيها المصطلح، فالأديب الشهير جورج أورويل أتى على ذكره في مقال نشره في العام 1945 تحت عنوان «أنت والقنبلة النووية»[72]، ليطرح نبوءة أخرى تضاف إلى تلك التي وردت في روايته ذائعة الصيت «1984»، يرى فيها أن حصول قوتين أو ثلاث على أسلحة ذرية سيكرس الاستبداد السياسي، وإصابة الشؤون الدولية بشلل، حيث ستصبح الهزيمة مستعصية على أي من هذه القوى، ومن ثم تدخل في حرب باردة طويلة[73]. ويتطابق هذا إلى حد ملموس مع ما ذكره في العام 1947 برنارد باروخ، ممثل الولايات المتحدة في اللجنة الدولية للطاقة الذرية.

وهناك من يرى أن المصطلح قد سكه الصحافي الأمريكي إتش. بي. سووب ودعمه والتر ليبمان، واصفا به حالة «اللاحرب» و«اللاسلم» التي استمرت بين القطبين المتناطحين، وقد تجنب كل منهما الصدام المسلح المباشر مثلما اختُبِر في أزمة كوبا في العام 1962 والحرب العربية - الإسرائيلية في العام 1973، وأدار كل منهما العداء بطريقة مختلفة، منها سباق التسلح، ونشر الأيديولوجيات المتصارعة[74].

ويقلب جون لويس جاديس المصطلح نازعا عنه مجازيته وكل ما تحمله من دلالات، ليرى أن الفترة التي تراوحت بين نهاية الحرب العالمية الثانية وسقوط حائط برلين ليست حربا باردة بل هي «سلام طويل».

ويوجد من أصاب هذا المجاز في مقتل، إذ إن ما دار بين القوتين العظميين لم يحمل أي برودة، بل سخونة دائمة، انتقلت من المركز إلى الأطراف، ومن الأطراف الأصيلة أو الأصلية إلى الوكلاء. ففي إطار رعاية الاتحاد السوفييتي للأنظمة اليسارية عبْر العالم، ومقاومة الولايات المتحدة لتمدُّد الشيوعية، سقط أكثر من عشرين مليونا في حروب دارت رحاها في كوريا ولاوس وكمبوديا وفيتنام وأفغانستان، وفي الصومال وإثيوبيا وأنغولا وغيرها، وفي الانقلابات العسكرية التي وقعت في قارة أمريكا اللاتينية وحملت إلى السلطة نظم حكم دموية تلقت دعما ماليا وعسكريا من الولايات المتحدة، وكذلك في حوادث الحدود أو خطوط التماس الجغرافي بين المعسكرين المتناطحين، ومن جراء السجون والمعتقلات في أوروبا الشرقية، وفي الغزو السوفييتي للمجر وتشيكوسلوفاكيا،

وفي ركاب كل هذا العدد من الموتى، دُمِّرت البيئة وانتشرت الأوبئة وانتُهِكت حقوق الإنسان بشكل صارخ.

وبذا يكون وصفُ الصراع العالمي على مدار نحو أربعة عقود ونصف العَقد بأنه «بارد» هو مجازا خادعا، ساهم في تزييف الوعي، وينطوي على نوع من القصور الذاتي وفقدان التوازن، علاوة على أنه يساهم في تكريس نزعة المركزية الأوروبية التي تحدد وفق أحوالها ومصالحها وتقدير الغرب فقط ما إذا كان الوضع العالمي باردا أو ساخنا، علاوة على أنه مجاز فاضح لنيات الغرب أو فهمه للآخر، ومدى عدم تعاطفه مع أحواله، وعدم إدراكه لمصالحه، واحترام حق شعوبه في السلام. فكل هذه الملايين التي سقطت خلال خمس وأربعين سنة، وكل هذا الدمار والخراب والتشريد والتهجير والتعذيب، وتشييد تلك التلال من الجماجم، لم يره أولئك الذين اعتبروا تلك الفترة أطول فترة سلام شهدها العالم منذ بسمارك، واصفين هذه الحروب التي انتقلت من أوروبا وأمريكا إلى قارات ثلاث هي: أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، بأنها نزاعات دارت في المناطق الطرفية من العالم، وأن ما يستحق أن يُطلق عليه حرب هو ما يقع من قتال بين القوى الكبرى[75].

وفي ركاب هذا التصور أو الاتجاه السياسي والفكري «كان التلاعب باللغة والصور في المجال العام سببا رئيسا في ذلك التشكك الذي يراه كثيرون ملمحا محددا لثقافة الحرب الباردة، مع أعمال الدعاية المستمرة ومناخ التجسس السائد والاستخبارات المضادة والتآمر الدولي، ولم يكن هناك سوى القليل من الحقيقة الذي يمكن أن يؤسس عليه المرء اقتناعاته الأيديولوجية»[76].

وإمعانا في تكريس المجاز الغربي حول «الحرب الباردة»، تجاهل الغرب الآداب والفنون التي عبَّرت عن الصراعات المسلحة والمنافسات السياسية الحادة والتطاحن الاجتماعي الذي ساد في دول خارج أوروبا وأمريكا، والتي أنتجها أدباء «عالم ثالثيون»، تفاعلت مضامينها مع البنى السياسية والعسكرية والفكرية والثقافية واللغوية والدبلوماسية لتلك الفترة، ويخلص من يطلع عليها إلى أن فترة «الحرب الباردة» كانت ساخنة بمعايير دول ومجتمعات غير غربية.

إن ما في الحرب من قسر وإجبار وإرغام وعنف انتقل في العقل الأوروبي مجازا من ميادين القتال الموزعة على خرائط العالم غير الغربي إلى عالم اللغة، الذي يمكن فيه أن يمارس عنفا من نوع آخر، ففُرض اصطلاح «الحرب الباردة»، ونُسجت حوله عبارات كانت ترجمة لنيات وحسابات وادعاءات ومزاعم لا تساق من فراغ؛ بل تساق لتحقيق أهداف محددة، استقرت في يقين الغرب بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارَها، وفرضها على الجميع، مثلما فرضت الولايات المتحدة بعد انهيار غريمها الأول الاتحاد السوفييتي مصطلح «النظام الدولي الجديد». ومع أن المصطلحات ربما تكون قد تغيرت من «التدخل الحميد» إلى «تغيير النظام»، ومن «الخطر الأحمر» إلى «الرعب الكوني» فإن المشهد السياسي ظل على حاله، متمثلا في قوة تسعى إلى الهيمنة وعالم يتمرد بعضه على الوضع السائد ويقاومه.

يبقى المجاز الذي لم يسعَ من سكُّوه إلى مخاتلة أو خداع، وكان من نتاج ما تسمى «الحرب الباردة»، هو «سباقَ التسلح»، الذي ظهر في سياق التنافس بين بريطانيا وألمانيا في الفترة من العام 1900 إلى العام 1914، والذي قاد إلى اندلاع الحرب العالمية الأولى. وذاع صيت المصطلح حين كان الصراع على التفوق في تصنيع واقتناء السلاح بين موسكو وواشنطن على أشده. وكلمة «سباق» مجازية تعني أن التقدم في حيازة السلاح من قِبل طرف يقابله مسارعة من الطرف الآخر لحيازة أسلحة أكثر ممن يسبقه، وولدت في ركابها مجازات أخرى مثل تعبير «حرب النجوم» الذي أطلقه الرئيس الأمريكي رونالد ريغان، ووصفه بأنه أوسع وأعلى من أن يبلغه الروس أو يتجاوزوه(77).

في المقابل فإن «الحرب» حدثت استعارتها لمجالات لا علاقة لها بأي مسائل تخص المعارك والقتال، مثل مصطلح «حرب الروايات» الذي حين نسمعه ينصرف الذهن على الفور إلى الوصف المتناقض لواقعة واحدة على ألسنة ساسة في لحظة صراع ما. ولهذا نسمع دائما روايتين مختلفتين في كثير من الأحيان، واحدة للسلطة وأخرى للمعارضة، وواحدة للشرطة وأخرى للمتظاهرين مثلا، وواحدة للمنتصر وأخرى للمهزوم في الحروب، وواحدة للمستعمِر وأخرى للمستعمَر... وهكذا.

وفي أغلب المراحل كانت رواية السلطة مشبعة بالأكاذيب، فإن وجدنا رئيسا أو وزيرا يتحدث، ويقسم بأن ما يقوله صِدق فعلينا أن نسمعه بحذر، وننظر

جيدا إلى عينيه قبل الإنصات إلى صوته المشبع بالمجازات، والغارق في المسكنة، أو الذي يتظاهر فيه بالشجاعة والقوة، وهو أضعف من ريشة في مهب الريح.

وحين نسمع استعارة «حرب الروايات» تأتي إلى الذهن إمكانية أن نقلب المصطلح، باعتباره نوعا من المشاكسة اللغوية، فيصير «رواية الحرب»؛ ومن ثم نجد أنفسنا أمام مسار طوعي معتاد هادئ يسير، إذ إن الروايات التي جعلت من الحروب، بمختلف درجاتها وأنواعها، مادة لها أصبحت كثيرة وتراكمت على مدار الزمن لتشكل تيارا أدبيا صار البعض يطلق عليه «أدب الحرب»، والذي ساح في ألوان أدبية شتى إلى جانب الرواية مثل الشعر والقصة والمسرحية، وصوَّر المعاناة الإنسانية وقت القتال، أو رسم مسار المعارك وأرَّخ لها، أو حاول أن يمجد النصر، ويخفف من وطأة الهزيمة... وهكذا. وهناك أيضا ما سمي بـ «أدب المقاومة» والذي ضاق عند البعض ليحصره في المقاومة المسلحة، واتسع عند آخرين ليشمل ألوان المقاومة كلها، سلمية ومدنية ونفسية.

لكن الأمر لم يقف عند هذا الحد المتداول في الأدبيات السياسية بشأن رواية الوقائع بطرق متناقضة، ولا أدب الحرب وأدب المقاومة، ولا السرديات الكبرى التي تمجد تاريخ أمة، أو تحكي حكايتها الوطنية، وتنعش ذاكرتها القومية، وتدافع عن هويتها، بل تعداه الآن إلى حديث عن «حروب السرد الروائي» التي تعني التنافس الحاد بين الكتاب ودور النشر والدول في مجال كتابة الرواية وإصدارها وتوزيعها، والقتال الأشد ضراوة في سبيل حصولها على جائزة محلية أو إقليمية أو دولية، في سُعار شديد، دخلت عليه قوى السوق الرأسمالية بكل آلياتها، حتى إننا بتنا نسمع عن أن أصحاب دور النشر هم من يحسمون التنافس على الجوائز الأدبية، وليست القيمة الفنية للنص ولا حتى التاريخ الأدبي لصاحبه، لأن الجائزة وقتها ستؤدي إلى تكثيف توزيع الرواية الفائزة، مما يعني أرباحا أكثر في جيوب الناشرين.

أما وقد فاق التنافس مسألة مبدعي الروايات ومن ينشر لهم ليصل إلى منافسة أو حتى صراع بين الدول أو الأمم فهذا ما بات يجسد المعنى الحقيقي لاصطلاح «حرب الروايات»، وهو مسار ضِمن ما يسمى «الحرب الثقافية» التي هي فرع لصراع الهويات، والتنافس الحاد حول حيازة المكانة، والنزال القوي بين

الأيديولوجيات التي تسعى إلى الانتشار والتغلغل، وكسب مزيد من المخلصين لها، أو حتى المتفهمين لمقولاتها وتصوراتها.

ومصطلح «الحرب الثقافية»، باعتباره استعارة أيضا، لم يعد بجديد، لاسيما بعد أن كشفت الكاتبة الإنجليزية فرانسيس ستونر سوندرز في كتابها «الحرب الباردة الثقافية» كيف عملت الـ «سي. آي. أيه» على حرمان الاتحاد السوفييتي، الذي انهار في العام 1991، من استغلال الأدب في نشر الاشتراكية عبْر العالم، في ظل كتابات «الواقعية الاشتراكية» و«الواقعية الفجة» التي كان مضمونها يتبنى، بدرجات متفاوتة، التصوراتِ حول الصراع الطبقي وفائض القيمة واستغلال أصحاب العمل للعمال وضرورة توحُّدهم في وجه ظالميهم. وقد حدث هذا بتشجيع الأعمال الأدبية والفنية التي تنزع عن الأدب أي دور في نشر قيم معينة أو الانتصار لتوجهات اجتماعية وسياسية محددة، ولو بطرق غير مباشرة. وقد تورَّط في هذه اللعبة أدباء كبار مثل آرثر ميللر وأرنست همنغواي وأندريه مالرو وإلبرتو موارفيا وإيتالو كالفينو، بل تورط فنانون مثل تشارلي شابلن ومارلون براندو وغيرهما، من دون دراية منهم في هذه اللعبة، التي امتدت أيضا إلى العالم العربي وجذبت إليها أدباء كبارا فانساقوا وراءها أو انخرطوا فيها عن غير قصد منهم[78].

وهناك وجه آخر لحرب الروايات يتعلق هذه المرة بتقليد عربي قديم، إذ إن كل قبيلة كانت تفخر بعدد الشعراء الفطاحل الذين تنجبهم، وتعتبر هذا من ركائز قوتها، وأسباب حيازتها مكانةً متقدمة بين القبائل، والآن وصلنا إلى أن كل دولة تفخر بعدد روائييها، بعد أن صارت الرواية هي النوع الأدبي الأوسع انتشارا والأشد تأثيرا، أو باتت هي «شعر الدنيا الحديثة»، وفق تعبير نجيب محفوظ، حتى إننا وجدنا أن الرواية أصبحت تدخل في الحديث عن «المركز» و«الأطراف» على المستوى العربي، في إعادة لصياغة الأسئلة القديمة في الثقافة العربية عمَّن يكتب؟ ومن ينشر؟ ومن يقرأ؟ والذي اختلفت فيه الآراء والروايات.

وما هو حادث عربيا يجري دوليا على نطاق أوسع، لاسيما مع اتساع حركة الترجمة التي جعلت بعض الكتاب الكبار مصدر قوة ناعمة لبلادهم، تُستدعى أسماؤهم وأعمالهم الأدبية من الذاكرة في لحظة استدعاء اسم بلدهم. وحتى لو

كان من يقومون بالاستدعاء قلة، إذا قيس ذيوع صيت الروائيين بذيوع صيت لاعبي الكرة والممثلين، فإنها قلة مؤثرة، تساهم في قيادة الرأي العام، وصناعة الصور في الأذهان والمخيلات، وكذلك صناعة النجوم، أو على الأقل تدشين أسماء وأفكار وتعميدها.

إن التنافس في مجال الثقافة أمر محمود، ومن حق كل دولة أن تفخر بكتّابها المتحققين، لكن المذموم هو تحول المنافسة المشروعة والطبيعية والطوعية إلى صراع ضار أو حرب حقيقية، يكون كل شيء فيها مباحا: الكيد للخصوم، والدعاية السوداء، والمبالغات الفاضحة، والاستعارات القاتلة، والحط من شأن المنافس، أو التدخل في توزيع الجوائز، أو استغلال وفرة المال في تسليط الضوء على ما لا يستحق الالتفات إليه.

ب ـ النظر إلى الإنسان على أنه آلة

لم يكن الوصول إلى هذا المستوى الفائق من توظيف الذكاء الاصطناعي بغائب عن ذهنية أولئك الذين تحدثوا بإفراط عن دور «الخيال الأدبي» و«الخيال العلمي» و«أدب الخيال العلمي»، وما يسكنها من مجازات، في الارتقاء إلى ما وصلنا إليه. فقد كانت هذه المسارات الفنية والمعرفية تطلق المخيلة لتتصور مستقبلا مختلفا ومغايرا، عكف العلماء في معاملهم طويلا وعميقا من أجل تحويل هذه الأحلام إلى حقائق. لكن الكثيرين لم يلتفتوا إلى الجانب البليغ في هذا التطور التقني الرهيب، والذي وصل إلى آخر أطواره الآن بمحاولة خلق تماثل أو مشابهة بين الآلة والإنسان، أو أن تقوم الأولى بأدوار الآخر، وربما تفوقه، أو على الأقل تريحه في مسعاه من أجل الرفاه.

فالنظرية النسقية ترى أن «الإنسان آلة تتجدد ذاتيا، وتحيل إلى ذاتها بذاتها، وتحافظ ذاتيا على توازنها الداخلي، ومحكومة بالبنية المحددة لها ومغلقة»[79]. أما الاتجاه الآلي فيعتبر أن «الجسد آلة كبرى لا تختلف في تركيبها عن تركيب الساعة اليدوية، على خلاف الاتجاه الحيوي الذي يلحُّ على استقلالية الجسم العضوي عن البيئة الفيزيائية المحيطة، وعلى وجود قصدية ذاتية تحركه»[80].

وتطل من قلب التاريخ الفلسفي فكرة ديكارت عن «الآلة الوحش»، وتشبيه العالم الحي وغير الحي بالآلة، وهي استعارة تضفي نوعا من التسويغ على النظرة البرجوازية للعالم. فالآلة هنا هي التي اتخذت نموذج الإنسان الحي، وليس العكس، إذ إن الآلة صارت رمزا مميزا للعلاقات الإنتاجية البرجوازية، مثلما كان الكيان الاجتماعي رمزا للمجتمع الإقطاعي[81].

وهذا التماثل هو لون من ألوان استعارة بعض ما يصبو إليه إنسان لا يتوقف سعيه نحو مزيد من القوة، يمكن أن يلزم الحاسوب بتحقيقه، بعد أن بات كثيرون مدركين أن نماذج الكمبيوتر أدت إلى تثوير العالم[82]، وأن الحاسب الآلي «يغير طريقة تفكيرنا، ويقلب بيروقراطيتنا وطرائقنا العقلية رأسا على عقب. ففي كل خطوة يضع الحاسب بحوزتنا الآلاف المؤلفة من المعلومات التي تغمرنا وتعودنا حساب الملايين بل المليارات كأنها مجرد وحدات رقمية مفردة»[83].

وهذه الاستعارة لاقت اهتمام علماء الاجتماع وهم يسعون إلى معرفة وقياس تأثير الذكاء الاصطناعي في المجتمع، وهنا يقول أحدهم: «صديقنا الحاسوب، هو الذي لعب اللعبة، قلب المجتمع الإنساني، وأحدث انقلابا لم يخطر على بال أحد. ولم يحدث هذا منه بدافع الثورة طبعا، أو بدافع الاستقرار، أو الاستمرار، أو التغيير، أو البقاء، أو ما شابه، بل حدث بلا دافع أصلا. فالحاسوب، حتى الآن، آلة صماء بلا وعي. ربما له حواسه الفائقة، وأحاسيسه الشائقة، وأفكاره، وخبراته، وآراؤه... إلخ. ولكن قطعا لا وعي له بعد. ومن ثم لا دافع له من ذاته فيما وصل إليه، أو فيما وصلنا نحن به. ومع ذلك لا شك في أنه يفعل فعله في حياة الإنسان اليوم، وأصبحنا نعطيه القيادة شيئا فشيئا، ليواصل عنا وبنا الطريق، وليصل إلى ما لا نصل إليه من دونه، وليحقق ما لا يمكننا تحقيقه بسواه، بمفردنا نحن عاجزون»[84].

إن قصة الروبوت وُلدت في قلب الاستعارة السياسية، حين استخدمها الكاتب التشيكي كارل كابيك للمرة الأولى في العام 1920 في نص مسرحي يدور حول آلة اخترعها أحد العلماء بوسعها أن تنجز جميع الأعمال التي يقوم بها البشر، وحين حاول أن يطابق بينها وبين الإنسان، خارجا بها من مجال الاستعارة والمقابلة المجازية، ليجعلها تتألم وتهنأ، وتحب وتكره، ثارت عليه إثر شعورها بالظلم الواقع عليها، متمردة على معناها الأصلي وهي «الخادم المطيع».

وعموما فإن تبادل الأدوار بين الإنسان والآلة ليس بجديد، فبعض البشر تمضي حياتهم بطريقة روتينية آلية منتظمة، بينما يمضي التفكير في جعل الروبوتات تمتلك بعض سمات البشر وخصائصهم، وتضطلع ببعض أدوارهم. وقبل الذكاء الاصطناعي بكثير كانت مساحات التشبيه والمجاز بين الإنسان والآلة لا تتوقف منذ أن انتقلت البشرية إلى عصر البخار، حيث أخذ العلم يعزز مكانته باعتباره قوة حركة، وسلطة اجتماعية، ومصدر هيمنة ثقافية، وحاملا للتطور والارتقاء[85].

ويأخذنا العلم للدمج بين الاثنين، فجسد الإنسان يمكن، لأسباب طبية، أن يُمد بأجهزة تساعده على أن يبقى على قيد الحياة مثل جهاز منظم ضربات القلب والمفاصل الصناعية واستعمال التنفس الصناعي لبعض الوقت، فيما تساعد الآلة الإنسان في تمديد حواسه augmented reality بواسطة العدسات والميكروسكوبات وغيرها من الأجهزة، وقد يأتي يوم تزرع فيه شرائح دقيقة في دماغ الإنسان قادرة على حمل برامج ومعلومات هائلة، لتزيل الفروق الطبيعية بين العبقري ومنخفض الذكاء[86].

فالذكاء الاصطناعي بوصفه «علم وهندسة صنع الآلات الذكية» يمثل خصائص وتصرفات معينة تتسم بها برامج الكمبيوتر تجعلها تحاكي أو تسعى إلى أن تماثل القدرات الذهنية البشرية، وأنماط عملها، ومن أهمها القدرة على التعلم والاستنتاج ورد الفعل على أوضاع لم تُبرمَج بعد في الآلة. وقد تأسس هذا المجال على افتراض أن الآلة بوسعها أن تقلد ملكة الذكاء البشري، وهي مسألة طالما رأينا صورا لها في أساطير وخيالات وفلسفات سارية منذ القدم.

إن الآلة في «الذكاء الاصطناعي» في موضع استعاري عن البشر، لأن هناك محاولات مستمرة لجعلها تمتلك قدرات وملَكات بشرية مثل التفكير المنطقي والتعلم والإدراك والربط والتواصل والمعرفة والتخطيط وفهم العلاقات بين الأشياء والمسائل والأفكار، وتحريك وتغيير الأشياء. وفي كل هذا نحن أمام حالة من «التمثيل الكامل» لما هو موجود، وسعي دائب نحو اتساع المعرفة المنطقية عبْر الحاسوب، حيث «تختلف برامج الذكاء الاصطناعي عن برامج الإحصاء في أن بها تمثيلا للمعرفة، فهي تعبِّر عن تطابق بين العالم الخارجي والعمليات الاستدلالية الرمزية بالحاسب»[87].

وهناك من فكر في «لغة اصطناعية» باعتبارها مبتكرا ثقافيا بشريا، ينتج لغات بكل ما للكلمات من معانٍ محددة أو لغات على الصعيد الاستعاري أو المجازي، وهاتان فئتان: الأولى أنتجها أولئك الذين تخيلوا أن بوسع لغة من هذا القبيل أن تمكننا من تخطي الحواجز اللغوية التي تقف حجر عثرة في وجه التواصل بين البشر، والثانية عبارة عن أنظمة لغوية، أو لغات للبرمجة، وغرضها ليس تأمين تواصل بين البشر، بل بين الإنسان والآلة[88].

ويمكن أن نستدل على هذه النزعة الاستعارية بالتصريحات التي صاحبت إعلان دولة الإمارات العربية المتحدة، مثلا وزارةً للذكاء الاصطناعي، بعد تشكيلها وزارةً للسعادة. فبينما طُرح سؤال مُفاده: هل يمكن قياس الشعور بالسعادة والتأثير فيها؟ أجاب المدير التنفيذي لمؤسسة حكومة دبي الذكية: «من يسأل عن العلاقة بين الذكاء الاصطناعي وتحقيق السعادة، كأنه يسأل هل للسعادة مكان في المستقبل، والإجابة البديهية هي نعم، فالذكاء الاصطناعي والتقنية بوجهٍ عام من ممكِّنات تحقيق السعادة للإنسان، ومن أبرز مكتسبات الذكاء الاصطناعي إضفاء السهولة والراحة على حياة الإنسان، وتوفير الوقت والجهد عبر أتمتة كثير من العمليات التي تحدث بطرق تقليدية اليوم، وفي الوقت ذاته فتح الباب لعالم من الخيارات والفرص غير المحدود... كلما زادت التقنية تطورًا أو تعقيدًا إن جاز التعبير، زادت حياة الناس سعادةً، لكن بشرط واحد: هو أن يحدث بناء التقنية وتبنيها لتصميم تجارب إنسانية سعيدة لا لمجرد التقنية بحد ذاته»[89].

وعلى سبيلِ المثالِ، لا الحصرِ، ظهرت الاستعارةُ أكثرَ في ذلك الحديثِ الإماراتيِّ المنهمر عن المنصة التقنية التي ستعزز استراتيجية «التعلم الذاتي»، وستغير طبيعة التعليم وشكله التقليدي، وستساعد في البحث الجنائي، وضبط المرور، وتأمين حماية المواطنين والمقيمين والسائحين. وسيقدم الكمبيوتر خدمات تلقائية على مدار الساعة من دون تدخل بشري بتقنيات الذكاء الاصطناعي في الرد على الاستفسارات وتوفير الخدمات للمتعاملين واستقبالهم، ومراقبة المنشآت الحيوية عن طريق روبوتات، وستكون أجهزة الخدمة الذاتية الشاملة فعالة به، وستُطبَّق تكنولوجيا الاستجواب والتحقيق، ويعتمد على

الدوريات الذاتية القيادة، ويسخّر التكنولوجيا المساعدة لعمل رجال الشرطة مثل تقنيات التعرف إلى الوجوه، وأنظمة التحري والاشتباه، إلى جانب التنبؤ باحتياجات المتعاملين[90].

لكن هذه الاستعارة لا تعني نفي الحقيقة التي تبين أن الذكاء الاصطناعي هو في النهاية محصلة الذكاء البشري، وأن «الروبوت» لا يفكر مثل الإنسان بل يحاكي بعض مدارك البشر، ويمكن تدريبه على أن يكون متحيزا لقيم وثقافات وطرائق عيش ومقاربات حياتية لشعب من الشعوب، شرط أن يخضع لقواعد أربع هي: لا يجوز أن يسبب الروبوت إيذاء البشر، وأن يطيع أوامرهم، وأن يُحمَى الكائن البشري، وأن يحافظ الروبوت على نفسه، وفي الوقت ذاته يجب ألا يثق الإنسان ثقة عمياء بالتكنولوجيا، وألا تُهمَل تنمية الموارد البشرية، وهو ما يعني أن «الاستعارة» ليست تامة بين الإنسان والروبوت، إذ هناك دوما حرص من البشر على ألا ينسوا قاعدة «البقاء للأذكى»، ما يعني ضرورة ألا ينفي الذكاء الاصطناعي الذكاء البشري، ويكون على الإنسان أن يسبق العقل الإلكتروني ويسيطر عليه ويقوده.

لكن الاستعارة تظل متبادلة، فكما أن من صنعوا الروبوت يسعون إلى أن يصبح إنسانا فائقا، فإن بعض البشر تحولوا في حقيقتهم إلى آلات، مع الإغراق في الحياة المادية المؤتمتة، وغلبة النفعية التي حوَّلت عند الأغلبية كل شيء إلى سلع، تباع وتُشترى.

وتسعى الهندسة البشرية إلى ضمان الحد الأعلى من الأمن والكفاءة والارتياح أو الرفاه بتكييف متطلبات الآلة أو أي شيء يستخدمه العامل في مكان عمله ليتوافق مع إمكانياته. وبذا تُوزَّع الوظائف بين الإنسان والآلة بناء على تفوق كل طرف في قدرة من القدرات، وتتشكل «الصورة المجازية الآلية، التي ترى أن العالم يشبه الآلة»[91].

وقد قارب آدم سميث في كتابه ذائع الصيت «ثروة الأمم» بين الإنسان والآلة حين جعل طلب تحديد أجر العامل وفق طاقته الإنتاجية التي تتناقص مع تقدم الأجل، مثله مثل الآلة التي تتآكل قدراتها بمرور الوقت، حتى تصل إلى الإهلاك التام. وحين رأى أن مهارة أي مهني، طبيبا أو محاميا، تجلب له

شهرة، وتجعل من اسمه علامة تجارية مسجلة، مثل التي تحوزها الآلات الصناعية في السوق[92].

ج ـ التعامل مع الدولة على أنها جسد

أراد كثير من الفلاسفة والمفكرين وعلماء الاجتماع والسياسة أن يقربوا الدولة من الأذهان، فاستعاروا من حياة الإنسان، وتحديدا جسده، كي يقولوا لمن ينصتون إليهم أو يقرأون ما كتبوه إن الدولة كالرجل، أو كدورة حياة أي فرد منا، يكون رغبة أو فكرة تولد في مخيلة شخص، ثم يصير جنينا ثم يولد ويشب عن الطوق، ويصبح فتيا يرفل في صباه وشبابه، ثم لا يلبث أن ينتقل إلى الرجولة فالكهولة والشيخوخة، ثم يصبح أثرا من بعيد.

وقد حفل التاريخ الإنساني بنماذج عديدة لدول سادت ثم بادت، بعضها راح تكوينه الجغرافي يتآكل بفعل الغزو والتوسع والامتداد، وبعضها ظل حيزه الجغرافي قائما لكن دولة عرق أو طائفة أو فئة أو أسرة من الأسرات انقضت، وحلَّت محلها أخرى في المكان نفسه، فراح المؤرخون يتكلمون عن الأسرات التي حكمت مصر القديمة، ثم ظهر الأمر جليا بعد دخول مصر في حيز الإمبراطورية الإسلامية حين توالى الحديث عن الدولة الطولونية فالإخشيدية فالفاطمية فالأيوبية فالمملوكية، ثم الغزو العثماني فعودة حكم المماليك من الباطن، فأسرة محمد علي التي دخل عليها الاحتلال الإنجليزي وانتهى الاثنان مع حركة الضباط في يوليو 1952، وهو تاريخ طويل يبدو كأنه حياة متعرجة لشخص واحد يتقلب بين اليأس والرجاء.

وما جرى لمصر ينسحب على دول كثيرة، تبدو جميعا، وفق الخبرة التاريخية ونتائج البحوث العلمية، مُشبِهة لـ «جسم الإنسان: السلطة المدنية العليا هي الرأس المدبر، والمال هو الدم الذي يوصل الغذاء لكل مرافقها، والجيش هو عظم الدولة. أما الإدارة فهي جهازها العصبي»[93]، ولها عمر يطول أو يقصر بقدر كفاءة أهل الحكم وعدلهم ورضا المحكومين عنهم، أو تمكنهم من الحفاظ عليها بوسائل أخرى.

وهذه الاستعارة البنيوية قديمة، إذ «يمكن القول إن المقايسة بين البدني والمدني قد جاءت لتنافس تمثيلا كلاسيكيا كان موجودا عند أفلاطون، وورثه عنه

وطوره الفلاسفة المسلمون، وهو التمثيل بالنفس، بل يمكن الحديث عن صراع خفي بين هذين التمثيلين من أجل كسب رهان الاعتراف بنجاعة كل واحد منهما في معالجة المسائل المدنية»[94].

ويرى أفلاطون أن الإنسان المثالي هو الذي يسيطر بقواه العقلية على قوتي الغضب والشهوة، لذا فإن نظام الدولة يكون مثاليا، في نظره، إذا سيطرت طبقة الحكام الفلاسفة على طبقتي الجيش والعمال.

وقد قسَّم أفلاطون أيضا شرائح المجتمع إلى ثلاث طبقات مثلما قسم النفس الإنسانية. فالأولى: هي طبقة الحكام والتي تقابلها النفس الناطقة. والثانية: طبقة الكتلة العسكرية، وتقابلها النفس الغاضبة. وأخيرا: طبقة العمال، وهي تقابل النفس الشهوانية.

وبالنسبة إلى أفلاطون فإن «مشكلة الدولة الفاضلة، ومشكلة الرجل الفاضل، ليستا إلا وجهين لموضوع واحد، والإجابة عن إحداهما يجب أن تكون إجابة عن الأخرى في آن، وينبغي أن تكون الأخلاق خاصة وعامة في الوقت نفسه، ولو لم يكن الأمر كذلك، فإن حل هذه المشكلة يرجع إلى تقويم الدولة، وتحسين مستوى الفرد حتى يتحقق بينهما التناسق المستطاع، وإنه لمما يشك فيه كثيرا أن تجد فيما قيل حتى اليوم مثلا أعلى في الأخلاق أفضل من ذلك القول»[95].

وأرسطوطاليس، الذي رأى أن الفرق بين الملك والحاكم ورب العائلة والسيد في الكثرة والقلة وليس في النوع[96]، مستعينا بكل هؤلاء في خدمة الآخر، قد استعار جسم الإنسان في تحليله للأسباب التي تؤدي إلى الثورات والانقلابات والاضطرابات، حيث قال: «النمو غير المتناسب لبعض الطبقات في المدينة يسبب أيضا الانقلابات السياسية، والشأن فيها كما في الجسم الإنساني يجب أن تنمو أجزاؤه بالتناسب حتى يستمر الاتساق في مجموعة، وإلا كان على خطر الهلاك، إذا نمت الرِّجْل فصارت أربع أذرع، وبقية الجسم أربعة أشبار فقط. وقد يتغير نوع الكائن تماما إذا كان ينمو بلا تناسب لا في الامتدادات وحدها بل أيضا في العناصر المركب منها، كذلك الجسم السياسي يتألف من أجزاء مختلفة قد يغزو بعضَها في الخفاء نموٌّ خطر، مثال ذلك طبقة الفقراء في الديموقراطيات والجمهوريات»[97].

وقبل أفلاطون وأرسطو حملت محاورة سقراط مع سيمونيدس حول العدل، الذي هو إحدى القيم الكبرى التي يجب أن تهتم بها الدولة، ما يدل على الاحتفاء بتلك الاستعارة التي تسحب البدن على الدولة. ففي هذه المحاورة نقرأ ما يلي:

«لو سأل سيمونيدس عن فن الطب، ومن هو ذلك الذي يعطيه الطبيب ما يستحقه وما يلائمه، فبماذا تظنه يجيب؟

ـ سيجيب ولا شك بأن الطبيب يصف الأدوية والغذاء والشراب لأجسام البشر.

ـ وفن الطبخ: لمن يعطي ما هو مستحق وملائم، وما الذي يعطيه؟

ـ إنه يحدد المقادير المناسبة للأطعمة.

ـ وما الذي يعطيه الفن المسمى بالعدالة؟ ولمن؟

ـ لو استرشدنا بالأمثلة السابقة يا سقراط، لكانت العدالة هي الفن الذي يقدم الخير للأصدقاء، ويلحق الشر بالأعداء»[98].

وتأثر الفيلسوف والفقيه العربي الكبير ابن رشد بهذه الاستعارة الإغريقية فراح يربط بين فضائل النفس والشروط الواجب توافرها في المدينة كي تكون مجتمَعا متكاملا، وهنا يقول:

> «نسبة هذه الفضائل في أجزاء المدينة هي كنسبة القوى النفسانية وأجزاء النفس، فتكون هذه المدينة حكيمة في جزئها النظري الذي به تسود جميع أجزائها على النحو الذي يكون به الإنسان حكيما بجزئه الناطق الذي يسود به على قواه النفسانية الأخرى، أعني المرتبطة بالعقل وهما الجزءان الغضبي والشهواني اللذين منهما تأتي الفضائل الخلقية، وذلك بأن يتحرك الإنسان إلى الأشياء التي ينبغي أن يتحرك إليها، وفي الوقت الذي يعينه، فالإنسان يكون شجاعا بالجزء الغضبي في المكان والزمان والمقدار الذي توجبه الحكمة، وكذلك الشأن في فضيلة العفة وفي سائر الفضائل. وبالجملة يكون فاضلا بجميع الفضائل العقلية والخلقية، وتكون الرئاسة فيه كرئاسة هذه الفضائل بعضها على بعض»[99].

ويستعير أبو نصر الفارابي الجسد في حديثه عن المدينة الفاضلة، حيث يرى أن «المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة

الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أخرى فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة ـ فهذه في الرتبة الثانية ـ وأعضاء أُخَر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا تروؤس أصلا. وكذلك المدينة، أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات»[100].

وظهر التأثر أيضا فيما خلَّفه لنا إخوان الصفا في مصنفهم الشامل، حيث قالوا موجهين خطابهم إلى كل من يقرأُهم على ما يبدو: «اعلم أن الجسد مَسوس، والنفس سائس، فأي نفس ارتاضت في سياسة جسدها كما يجب، أمكنها سياسة الأهل والخدام والغلمان. ومن ساس أهله بسيرة عادلة، أمكنه أن يسوس قبيلة، ومن ساس قبيلة كما يجب، أمكنه أن يسوس الناموس الإلهي، ومن ساس الناموس الإلهي، أمكنه الصعود إلى عالم الأفلاك وسَعة السماوات، عالم الدوام ليجازى هناك بما عمل من خير، فإذا الموت حكمة»[101].

ثم يشبِّه إخوان الصفا الجسدَ بالمدينة، فيقولون: «اعلم أن هذا الجسد لهذه النفس الساكنة فيه، يشبه مدينة عامرة بأهلها، مأنوسة بسكانها. وحالات الجسد تشبه حالات المدينة، وتصرف النفس يشبه تصرفات أهل المدينة فيها. وذلك أن لهذا الجسد أعضاء ومفاصل تشبه المحال في المدينة. وفي تلك الأعضاء والمفاصل أوعية ومجارٍ تشبه المنازل في المحال. وفي تلك الأوعية والمجاري حجب وأغشية تشبه البيوت في منازل الأسواق في المحال والدكاكين في الأسواق... وحال الجسد عند مفارقة النفس له، تشبه حال تلك المدينة إذا رحل أهلها عنها، وخلت من ساكنيها، وباد جيرانها، وبقيت خرابا»[102].

ثم جاء ابن خلدون، مؤسِّسُ علم الاجتماع، ليعطي هذه الاستعارة دفعة قوية، وبتشبيه أكثر وضوحا مما طرحه سابقوه على هذا الدرب حين قال في مقدمته ذائعة الصيت: «اعلم أن العمر الطبيعي للأشخاص على ما زعم الأطباء والمنجمون مائة وعشرون سنة، وهي سنون القمر الكبرى عند المنجمين... وإنما قلنا إن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال، لأن الجيل الأول لم يزالوا على

خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلاتزال بذلك سَورة العصبية محفوظة فيهم، فحدهم مرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون. والجيل الثاني تحوَّل حالهم بالملك والترفُّه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به، وكسلِ الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة، فتنكسر سَورة العصبية بعض الشيء، وتؤنَس منهم المهانة والخضوع، ويبقى لهم الكثير من ذلك، بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم، وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد، ومراميهم في المدافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية، وإن ذهب منه ما ذهب، ويكونون على رجاء من مواجهة الأحوال التي كانت للجيل الأول، أو على ظن من وجودها فيهم. وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته، بما تفَنَّقوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالا على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين إلى المدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويلبسون على الناس الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة، يموهون بها، هم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها، فإذا جاء المطالب لهم، لم يقاوموا مدافعته فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكفر بالموالي، ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء حتى يتأذن الله بانقراضها، فتذهب الدولة بما حملت»(103).

وكان ابن خلدون في استعارته تلك يمعن النظر في التجربة التاريخية للإمبراطورية الإسلامية التي حملت اسم «الخلافة»، معتبرا إياها وحدة سياسية أو اجتماعية، حين انتقلت من شظف العيش الذي رافق التوسع والامتداد إلى الطراوة والرخاوة في العصر العباسي الثاني، الذي اضطر فيها الخلفاء إلى الاستعانة بالفرس والأتراك، وفرَّطوا شيئا فشيئا في حدود الإمبراطورية مترامية الأطراف بفعل ضعف القبضة المركزية.

وأعاد ابن الأزرق ما ذكره ابن خلدون، وأظهر اقتناعه به، ثم أضاف إليه من علاقة الجسد بالسياسة ما يخص سلامة جوارح من يتولى الملك، من منطلق إيمانه

بأن «علامة الملك التنافس في الخلال الحميدة، وبالعكس، وذلك لأن الملك خليفة الله على الأرض في تنفيذ أحكامه، التي هي خير وصلاح، وإبطال أحكام الشيطان التي هي شر وفساد»[104]، ثم يمضي متناولا كيف يسلم القلب واللسان والأذنان والبصر واليدان والرجلان والفرج والبطن[105].

ولم تغادر هذه الفكرة الاستعارية أذهان الفلاسفة المحدثين في الغرب، حيث نجد الفيلسوف الإنجليزي الشهير توماس هوبز يقول في كتابه «التنين»: «تدخل ضمن إعاقات الدولة، وفي المرتبة الأولى، تلك الناتجة عن تأسيس ناقص، وهي تشبه أمراض الجسم الطبيعي الناجمة عن إنجاب سيئ... والحال أشبه بأجساد الأطفال المولودين من أهل مصابين بالأمراض، فإما أن يُتَوفَّوا قبل الأوان، وإما أن يتحرروا من الصفات الفاسدة الناتجة عن حملهم الرديء، وولادتهم، عبر الدماميل والخراجات»[106].

وفي حديثه عن «موت الجسد السياسي» يشبِّه جان جاك روسو الدولة بالإنسان، فبرلمانها هو قلبه، وحكومتها هي رأسه، وكلاهما قد يمرض، أو يعتل، بما لا يجعله يقوم بوظائفه على الوجه المطلوب أو المتوقع، وهنا يقول:

> «يبدأ الكيان السياسي ككيان الإنسان، بالموت منذ ولادته، وهو يحمل في ذاته أسباب زواله، بيد أنه يكون كل من الكيانين نظاما على شيء من القوة، صالحا لحفظه زمنا طويلا أو قصيرا. ونظام الإنسان من عمل الطبيعة، ونظام الدولة من عمل الفن. ولا يتوقف على الناس إطالةُ حياتهم. وعلى الناس تتوقف حياة الدولة بمنحها أحسن نظام ممكن. أجل إن للدولة المنظمة أحسن تنظيم نهاية، ولكن هذه النهاية تأتي متأخرة عن غيرها ما لم يؤدِّ حادث مفاجئ إلى هلاكها قبل الأوان. ويقوم مبدأ الحياة السياسية على السلطة ذات السيادة. وتُعَد السلطة الاشتراعية قلب الدولة. وتُعَد السلطة التنفيذية دماغها الذي يوجب حركة جميع الأجزاء، وقد يصاب الدماغ بالفالج، ويظل الفرد حيا، وقد يبقى الإنسان أبله ويعيش، ولكن القلب إذا ما انقطع عن القيام بوظائفه مات الحيوان»[107].

ويستعير جون لوك الجسد في تناوله مسألة الاستيلاء بالقوة على الحكم، أو قهر المجتمعات البشرية الحرة على أيدي مستعمريها، فيقول: «كما يمكن أن نطلق على الغزو اغتصابا أجنبيا، فكذلك الاغتصاب نوع من الغزو المحلي»[108].

واستعارة التجربة والخطأ، أو التحدي والاستجابة، عند داروين تقوم على أن الكائنات الحية والمجتمعات تواجه مشكلات تضعها في طريقهما البيئة الخارجية. وتظهر هذه الاستعارة في التطور الحضاري، حيث تختلف الحضارة عن أختها في أساليب مجابهة البيئة. وقد امتدت هذه النظرية ذات الطابع الاستعاري إلى نظريات التطور النفسي والتعلم، والرؤية المعرفية التطورية عند بوبر ولورنز وكامبل وبياجيه[109].

وفي سياق تأثره بالفكر البيولوجي لدى داروين ولامارك ومندل وبرونو تيير يماثل المفكر الإنجليزي هربرت سبنسر بين المجتمع والكائن الحي، فيرى أن المجتمع يمر في انتقاله من البساطة إلى التعقيد بثلاث مراحل: النشوء والارتقاء والانحلال، أو الولادة والتكيف والفناء، وأن كل عضو يؤدي وظيفة معينة في إطار النسق الكلي الذي تمدد من الأسرة إلى العشيرة فالقبيلة فالمدينة وأخيرا الدولة، بما يجعل المجتمع كائنا عضويا له أعضاء للتغذية، ودورة دموية، وله تناسل وإفراز تماما مثل الأفراد، وكما أن الرضيع يصبح رجلا، فإن المجتمع الصغير يصبح حيا في مدينة، والدولة الصغيرة تصبح إمبراطورية. لكن هذه الاستعارة ليست متطابقة وفق ما ذهب إليه سبنسر، إذ إنه رأى فروقا بين أعضاء الكائن الحي وأجزاء المجتمع، فالأولى هي «كل ملموس» والثانية مشتتة ومتفاوتة، والوعي والشعور يتركزان في جزء صغير من الكائن الحي، بينما ينتشر بين كل أفراد المجتمع، ومن ثم فإن المماثلة البيولوجية بين الاثنين هي اقتراب لإقامة إطار متماسك من التحليل الاجتماعي[110].

وانتقلت الاستعارة فيما بعد إلى عوالم الأدب، الأكثر احتفاء بمثل هذا النمط من البلاغة. ففي مسرحية «الملك لير» لشكسبير شُبِّهت الدولة بالجسم، وكل عضو يؤدي وظيفته فيه، وهي فكرة مستقاة بالأساس من مسرحية «كوريلانس» للإغريقي فلوطارخس[111]، فتلك المسرحية تبدأ حين يبلغ الملك الثمانين من عمره، ويصير شيخا طاعنا يعاني ضعف الجسم، وخطل الرأي، وضعف الإرادة، وتتملكه شهوة أن يكون محط إعجاب الآخرين حتى عند ابنتيه، وهو يرفض الحقيقة، لأن الإنسان بطبعه يتهرب من الحقيقة، لاسيما إن كانت مؤلمة[112].

أما في العصر الحديث فقد ارتبطت السياسة بالجسد في مفاصل عديدة دارت حول العرق وتنظيم الحياة وحفظها، ووفقا لما جاء في أفكار الاشتراكيين

القوميين في ألمانيا، ليظهر بعدها في الدراسات الأنجلوأمريكية مفهوم «السياسة الحيوية»، الذي استفاد من علم الأحياء، لاسيما في الجانب المتعلق بالتطور ونظرياته، وإن كان الفرنسي ميشيل فوكو قد وظفه في إطار تحليله العميق لعلاقات القوة، حيث رأى أن السلطة السياسية قد بدأت منذ نهاية القرن الثامن عشر في التحكم في حياة السكان عبر معالجة مشكلات حياتية مثل الولادة والمرض والمأكل والمشرب، وترويض الجسد ومراقبته كي ينحصر في البعد الإنتاجي، إذ يكون من واجب الفرد أن يسخر جسده في العمل والإنتاج، وربما يكون عليه أن يموت كي تزداد الدولة قوة[113]، وبذا فإن الجسد في نظر فوكو غارق مباشرة في المجال السياسي، حيث تمارس علاقات السلطة عليه تأثيرا واضحا عبر استثماره وتوصيمه وتعذيبه واستغلاله[114].

من هنا تعدى تبادل الاستعارة بين الدولة والجسد قضية الهيكل أو البنية أو الهيئة، لينتقل مع ميشيل فوكو إلى ما هو أعمق من هذا حين تحدث عن الطرق التي تمارس بها السلطة قهر الجسد، وتتلاعب به، وتسن من التشريعات ما يمكنها من تعنيفه واستعباده، من خلال ما تفرضه عليه من محظورات. فالجسد ليس فقط موضوعا للطب والتشريح وممارسة الرياضة، وليس قوة إنتاج مادية تظهرها قوة العمل، بل هو أيضا جسد يخضع للتسييس ويتم ضبطه اقتصاديا واجتماعيا وعقابه، وهنا يبرز لنا الجسد المعذب والمريض والمجنون والمسجون[115].

ومن وجهة نظر ماركسية ذهب جان ماري بروهم، خلال مقارباته النقدية حول وضع الجسد في الميدان السياسي والاجتماعي، إلى أن كل سيادة أو سيطرة سياسية لا بد لها أن تفرض نفسها بالعنف والإكراه الجسدي، وأن كل نظام سياسي يوازيه نظام جسدي، وأن الرأسمالية التي تهيمن ماديا ومعنويا تراهن على الجسد في سعيها إلى تحويل الإنسان إلى شيء أو سلعة[116].

لكن تلك الاستعارة لم تبقَ على حالها القديم الذي كان يستعير الجسد الإنساني ليرى من خلال تكوينه ووظائفه الدولة، في صحتها ومرضها، وفي بقائها وفنائها، إذ سرعان ما انتقلت إلى الاهتمام بالجسد الفردي، ودوره في صناعة السياسة، وتحديد حال الدولة ومآلها، في ظل تصاعد الاهتمام السياسي والاجتماعي بقضية الجسد ودوره، وذلك نظرا إلى عدة عوامل مثل: تعزُّز النزعة النسوية في مواجهة

النظام الأبوي، والأعباء المترتبة على تزايد عدد كبار السن في المجتمعات الغربية، وإعادة موضعة الجسد في إطار الثقافة الاستهلاكية، وانشغال كثيرين بجمال أجسادهم وقوتها[117]، حتى من بين النساء في إطار ما يسمى «إنتاج أجساد مُجندَرة»[118] تقاوم أساليب القمع التي تمارس ضد المرأة.

ومثل هذه الاستعارة الداخلة بقوة في درب «البيولوجيا السياسية» طالما استُخدمت في التحليل السياسي والتنبؤ، بغية الوقوف على طبيعة الأمور، أو تحذير الحكام من الإفراط في أي أعمال تعجل بشيخوخة دولتهم، وهي في الوقت نفسه قد تعطي الأمل للشعوب المقهورة بأن ما هم فيه من استبداد وفساد لن يستمر إلى الأبد، خاصة إن كانوا يدركون تداعي جسد الدولة بعد أن يسكنه مرض عضال.

ولا ينفصل هذا عن النزوع إلى إضفاء تفسيرات بيولوجية على مظاهر حضارية بشرية مثل الدين والأخلاق والقبيلة والحرب وإبادة الجنس والتعاون والتنافس والإدارة المحنكة والتوافق والقدرة على تلقين المبادئ الأخلاقية الإيجابية والسلبية[119]. كما صارت للبيولوجيا السياسية جاذبية في إضفاء شرعية على أوضاع طبقية معينة[120].

ومارست الحتمية البيولوجية دورها في تفسير الظواهر الاجتماعية، فنُظِر إليها على أنها حاصل جمع تصرفات الأفراد، وأن هذه التصرفات يمكن معاملتها باعتبارها أشياء موجودة في مكان محدد في أمخاخ أفراد بعينهم، ويمكن قياسها، بحيث نستطيع أن نرتب الأفراد في مراتب وفقا للمقادير التي يحوزونها، وأنه يمكن وضع معايير لخصائص المجموعات البشرية، ومن ثم فإن أي انحراف عن المعيار عند أي فرد يُعتبَر حالة غير سوية، ربما تكون راجعة إلى مشكلة طبية تتطلب العلاج، أو تدخلا لإنهاء الأسباب التي أدت إليها، وهي عبارة عن خلل في المواد البيوكيماوية بأمخاخ البشر، ناجم عن أسباب وراثية وبيئية، وبذا يكون العلاج بإزالة الجينات غير المرغوب فيها، عبر تحسين النسل والهندسة الوراثية، وتوفير عقاقير خاصة تصحح الخلل، أو استئصال مناطق في المخ[121].

وضِمن تقريب دنيا الناس من عالم الحيوان نجد أن هناك من لم ير اختلافا في تصرفات البشر، وهم يدافعون بضراوة عن أنفسهم ومصالحهم ووجودهم،

عن سلوك الحيوان، وهنا يقول ستيفن روز: «إذا كنا ندافع عن حقنا في أرضنا، أو عن سيادة وطننا، فإننا نفعل ذلك لأسباب لا تختلف عن أسباب الحيوانات الدنيا، ولا تقل عنها فطرية، ولا في عدم إمكان استئصالها. وإذ ينبح الكلب عليك من وراء سياج سيده فإنه يتصرف بباعث لا يتميز عن باعث سيده عندما بنى السياج»[122]، ويقول أيضا: «أحيانا يتعاون أعضاء المجتمعات البشرية تعاونا وثيقا على منوال الحشرات، ولكنهم يتنافسون في الأغلب على الموارد المحدودة التي خُصصت للدور الذي يضطلعون به في قطاعهم»[123].

لكن تلك الاستعارة السياسية لم تكن تسري لدى أتباع «الحتمية البيولوجية» في اتجاه واحد، ذاهبة من الحيوان إلى الإنسان، بل تندفع ذَهابا وإيابا في عملية ارتدادية، وفقا لما جاد به علم دراسة أصل اللفظ وتاريخه وتعليله (إتيمولوجي)، حيث تطبق الأعراف البشرية الاجتماعية على الحيوانات بصورة استعارية مجازية، ثم يُعاد استقاء السلوك البشري من الحيوانات كأن الأمر حالة خاصة من ظاهرة عامة اكتُشفت على نحو مستقل في الأنواع الأخرى. والمثال على ذلك تقسيمنا الحشرات إلى طوائف، على رغم أن الطائفية ظاهرة بشرية، تتحدر في الأصل من عرق أو سلالة ما، ولكنها تصبح فيما بعد وراثية مصحوبة بأشكال معينة من العمل، وتكريس وضع اجتماعي معين[124].

وضمن رؤى الحتمية البيولوجية أيضا استُعِيرت ظاهرة العبودية عند النمل وبعض الحيوانات، وهنا يقول ستيفن روز: «إن إصرار العبيد على أن يتصرفوا وهم تحت الضغوط الهائلة تصرف الكائنات البشرية، لا تصرف العبيد من النمل أو قرود الشق أو الميمون أو أي نوع آخر هو فيما أرى أحد الأسباب التي تجعلنا قادرين على رسم مسار التاريخ مقدما، ولو بصورة تقريبية على الأقل، فثمة قيود بيولوجية تحدد مناطق دخولها: محظور أو غير محتمل»[125].

وقد جعل البيولوجيون هذه الاستعارة الزائفة عن العبودية أداة من أدواتهم، وطبقوا على حيوانات غير بشرية كل مسائل العدوان، والنزعة الحربية، والتعاون، والقرابة، والإخلاص والخجل والزنا والغش والحضارة، وبذا تصبح الظواهر البشرية بعد ذلك مجرد حالات خاصة، شبيهة بما هو في عالم الحيوانات والحشرات[126].

ومن دلائل زيف هذا النوع من الاستعارة أن البشر يقاومون العبودية طوال الوقت، ويحسِّنون شروط حياتهم نازعين إلى التحرر، بينما الحيوانات والحشرات لا تقاوم، لأنها لا تعرف قيمة الحرية. فالعبودية مربوطة بنظام الإنتاج داخل المجتمع، ومدى التظالم الذي يحل به بأيدي الناس، وهي مسألة لا يدركها النمل بالطبع، ومن ثم فإن هذه الاستعارة تبدو غير دقيقة، ولا تقوم إلا بوظيفة تقريبية.

ولا يمكننا أن نُنهي هذه النقطة، التي يُجذَب فيها الجسد مستعارا إلى عالم السياسة، وعلى رأسها الدولة، من دون أن نضرب مثلا أعرض من واقع التاريخ. ويحضُرني في هذا المقام تحليل اصطلاح «رجل أوروبا المريض» بوصفه من أكثر المصطلحات تداولا في الأدبيات السياسية الحديثة والمعاصرة.

فهذا المصطلح يُعَد واحدةً من أشهر الاستعارات التي سُكَّت في الزمن الحديث لمقاربة الدولة بالجسد البشري الذي يعتل بعد طول صحة وفتوة، وقد أُطلق على الإمبراطورية العثمانية منذ منتصف القرن التاسع عشر بعد توالي هزائمها وانكساراتها، وفقدانها كثيرا من الأرض التي كانت تستولي عليها، وتحولها إلى عبء ثقيل على الشرق.

وكما يفقد الرجل الذي أقعده المرضُ هيبتَه فقدت هذه الإمبراطورية هيبتها، فأخذت دول أوروبا تخطط للاستيلاء على الأرض التي كانت بحوزة العثمانيين والممتدة في قارات ثلاث، وهو ما تحقق لها بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، حيث لم يبق للرجل المريض من جسده فارع الطول، عريض المنكبين، سوى بعض عظم ولحم أنقذه مصطفى كمال أتاتورك صانع تركيا الحديثة[127].

كان أول من أطلق المصطلح هو قيصر روسيا نيكولاي الأول في العام 1853[128]، لكنه لم يلبث أن شاع في أرجاء أوروبا، ومنها إلى سائر الأرض، ليشهد الناس قصة تحلُّل جسد هذا الرجل المجازي، عبر قرون طويلة امتدت من نهايات القرن السابع عشر، حيث بدأ الضعف يتسرب إلى جسد الإمبراطورية المرعبة، وتولى أمرَها سلاطين ضعاف، افتقدوا طموح أسلافهم وجَلَدَهم، وتركوا أمر الحكم لرجال دولة فاسدين، وعسكر الانكشارية المتجبرين على الرعية، فحلَّت ببني عثمان هزيمة منكرة خلال الحرب التركية العظمى، واضطروا إلى توقيع معاهدة كارلوفجة التي تخلوا فيها عن أجزاء كبيرة من أراضيهم لحساب الأوروبيين، فانفتحت الأبواب

على مصاريعها لظهور مصطلح مجازي آخر هو «المسألة الشرقية» والذي حمل في ركابه تكالب دول أوروبا على اقتسام ممتلكات الإمبراطورية العثمانية.

واستعارة الجسد على هذا النحو في حالة سياسية لم يكن بعيدا في حقيقة الأمر عن الصور النمطية التي كرسها الغرب عن الأتراك بوجه عام، ومنها «التركي الشهواني» و«التركي المرعب»، فالشهوانية حالة جسدية فائرة شاعت عن العثمانيين في أوروبا خلال القرن التاسع عشر وما تلاه، وانداحت في أعمال أدبية، بعضها صوَّر السلطان على أنه رجل كهل، تعب من المغامرات الغرامية في الحرملك المزدحم بالجواري، ويريد أن يستعيد فحولته بأي شكل، لكن هيهات. وبعضها صوَّر البيوت غير النظيفة على أنها مصدر لأمراض فتاكة مثل الكوليرا والتيفوئيد، التي تنهك الجسد ثم ترديه. أما الرعب فمرتبط بعنف الأجساد في ميدان القتال، ووقت تحصيل الإتاوات، وفض أي شغب للرعية، والتعذيب القاسي في غياهب السجون، وتلك الفظاظة في الحديث والتصرف[129].

وحين أراد أتاتورك تغيير الصور النمطية السلبية عن الأتراك في المخيلة الأوروبية بدأ بشيء له علاقة بالجسد، إنه الزي الذي كان على الأتراك أن يرتدوه ليظهروا في عيون الأوروبيين أنهم صاروا «شعبا متمدنا»، وهو ما خاطب به أهل بلده قائلا: «إن الشعب التركي الذي أسس الجمهورية التركية متمدن، فهم متمدنون في التاريخ وفي الواقع، ولكني أقول لكم... على شعب جمهورية تركيا، الذي يدعي أنه متمدن، أن يثبت أنه متمدن، وذلك في أفكارهم وعقليتهم وحياتهم الأسرية، ونظام حياتهم... عليهم أن يثبتوا في الواقع أنهم أشخاص متمدنون ومتقدمون في مظهرهم الخارجي أيضا. وسوف أصوغ تفسيري لكن في هيئة سؤال: «هل لباسُنا قومي؟»، صرخات: «لا»، «هل هو متمدن ودولي؟»، صرخات «لا... لا»، «أتفق معكم في هذا الخليط المضحك من الأزياء، ليس بالقومي ولا الدولي، الثوب الدولي المتمدن جدير بأمتنا، ومناسب لها، وسوف نرتديه. حذاء لأقدامنا، بنطال لسوقنا، قميص ورابطة عنق، جاكيت وصدرية، وبالطبع إتماما لهذه جميعا غطاء له حافة لرؤوسنا. أريد أن أجعل هذا واضحا. هذا الغطاء للرأس يسمى القبعة»[130].

وكأن أتاتورك أراد بقوله هذا أن يؤكد للغرب إن جسد الرجل قد تغيَّر بتغير ما يرتديه، وأن مرضه زال عنه، بدخوله زمنا آخر. لكن صورة تلك الاستعارة لم

تفارق مخيِّلة الأتراك بتغير أزيائهم، فالرئيس رجب طيب أردوغان، الذي يرتدي زيا على المثال الذي وصفه أتاتورك، يُظهر في خطابه دوما وجعه من هذا التشبيه التاريخي، وهو ما يتضح من قوله في خطاب في أثناء خوض الجيش التركي معركة عفرين في شمال سورية: «تركيا ليست الجسد الضعيف... أقولها للعالم أجمع تركيا اليوم ليست هي دولة الرجل المريض كما كانت في السابق، تركيا اليوم مختلفة بشكل كامل وتمتلك إمكانات وقدرات وطاقات كبيرة... شعبنا العظيم لبى النداء وصمد بصدره العاري أمام كل الأسلحة»(131).

والحقيقة أن مجاز «الرجل المريض» لم يُطلَق على الإمبراطورية العثمانية فقط، بل لحق بإمبراطورية تشبنج الصينية التي استمرت من العام 1644 إلى العام 1912، حين بدأت قوتها في التداعي مع حلول أواخر القرن التاسع عشر، لتتلقى هزائم على أيدي اليابانيين والغرب، وتقدم تنازلات جارحة عن أراضيها، فانطلقت الاستعارات المذلة للشعب الصيني بعمومه.

بل وجدنا من يطلق على العرب مع مطلع القرن الحادي والعشرين أنهم قد صاروا «رجل العالم المريض»، نظرا إلى عدة عوامل، منها اجترار الفشل الذي أدى إلى هجرة الأدمغة، وتهميش النظام الإقليمي العربي من حيث القدرات والفاعلية، وعدم الاستقرار السياسي، وانتشار الفساد، وتدني مستويات التعليم، وعدم ملاحقة التطورات والتقنيات، وغياب الديموقراطية، وضيق فرص العمل، وعدم الثقة بالمستقبل(132).

في العموم لم يقتصر الأمر على جسد الإنسان، بل جسد الحيوان والنبات أيضا. فقد وظفت مختلف الثقافات الإنسانية الحيوانات بلاغيا، في التعبير عن معتقداتها وأوهامها وهمومها وطموحها وآمالها وأحلامها. واندراج هذا في حكايات وأساطير وخرافات وآداب ورسوم ونحت فناني هذه الأمم، وثنيَّةً كانت أو موحِّدة. والثقافة العربية ليست مستثناة من هذا، إذ ورد التعبير بالحيوان في الأشعار الجاهلية، وفي كرامات المتصوفة، وكتب الفقهاء والأدباء والعلماء(133).

واختلف هذا التوظيف وفق مقاصد المتكلم والمخاطب ومقتضيات السياق، متقلبا بين مدح وهجاء، وتقدير وتحقير، كما اختلف التأويل من شخص إلى آخر، حين أسند الأشخاص إلى حيوانات، حتى وجدنا علماء الفراسة يحيلون كل إنسان

إلى حيوان شبيه، فيصبح وسيلة لديهم لمعرفة سمات هذا الإنسان وصفاته أو طبيعة شخصيته. وقد راق الأمر لأجهزة الاستخبارات فاستعمله بعضها في تصنيف البشر، ليسهل الوصول إلى مدخل للتعامل معهم.

وعلى المنوال ذاته استُعمل النبات في المماثلة والمشابهة والمقابلة والمجاورة مع السياسة، مثلما فعل ابن الخطيب في كتابه «روضة التعريف بالحب الشريف» الذي استعمل فيه استعارات مفهومية، أصلية وفرعية، راميا مما ساقه هدفا أيديولوجيا أو سياسيا، لاسيما وفق تأويل يرى أن الأرض في نصه هي الأندلس، والنفوس هي المجتمع الأندلسي، والشجرة هي أسرة بني نصر الحاكمة، التي وصف شجرتهم بأنها شمّاء، أصلها ثابت وفرعها في السماء، ساحبا في هذا ما هو معروف عن الشجرة من أدوار ووظائف مثل الأمان والتغذية والتنمية على تلك الأسرة الحاكمة[134]، وناقلا الاستعارة السياسية من عالم الحيوان إلى عالم النبات.

د ـ اعتبار كرة القدم رايةً قوميةً

في أحوال كثيرة كان المنشغلون بالسياسة ينظرون إلى جمهور كرة القدم بدهشة، ويتمنون لو أنهم تمكنوا من استعارته حجما وعاطفة، وملأهم رجاء في أن تكون للسياسة جاذبية الكرة، التي تستقطب هذه الأعداد الغفيرة المعلقة عيونُها بـ «الساحرة المستديرة». لكن العلاقة بين المجالين لم تقف عند هذا الحد، بل راح كل منهما يستعير كثيرا من الآخر، وكأنهما يتبادلان المواقع والمواضع على رغم ما بينهما من اختلاف شديد. فمخططو مباريات الكرة، أو المدربون الفنيون، يلبسون أحيانا حلل الجنرالات أو كبار الساسة حين يجهزون اللاعبين للمباريات الحاسمة كما يُجهَّز الجنودُ الذاهبون إلى ميادين القتال، أو الديبلوماسيون المستعدون لخوض تفاوض مرهق حول قضية جوهرية.

والسياسيون يستخدمون طرق اللعب التي أهدت العلوم الاجتماعية «نظرية المباريات» في التفكير والتدبير، وبعضهم، إن لم يكن أغلبهم، يتلاعب بالجمهور، أو يلعب معه وهو واعٍ تماما لما يفعله. وعلى سبيل المثال تسيطر على السياسة الأمريكية استعارات الرياضة، مثل «لاعب» و«فريق»، و«الكرة في ملعبه» من كرة القدم، و«الوزن الثقيل» و«الفوز بالضربة القاضية» و«الفوز

بالنقاط» من الملاكمة. وفي إيطاليا تُصور الممارسة السياسية أحيانا باعتبارها مباراة لكرة القدم[135].

ويحيط بهذه الاستعارة المتبادلة تصوُّر ينظر إلى كرة القدم باعتبارها لم تعُد مجرد لعبة للتسلية أو لتقضية وقت الفراغ، ولم تعد كذلك تمرينا جسديا خالصا. فعلى المستوى الفردي صارت كرة القدم نشاطا إنسانيا بارزا، له سحرُه الخاص، حتى إن في وسعها أن تغيِّر من حال الذي يتفاعل معها، فتحول الغرباء إلى أصحاب، وتجعل من الآلاف بل الملايين عائلة واحدة تشجع فريقا معينا، ويتوحَّد شعورها نحوه في اللحظة نفسها، عابرا الهويات السياسية الأخرى، بل يمكنها أن تحول التعساء إلى سعداء، والعكس، والعقلاء إلى مجانين، والعكس[136].

ولأن علاقة كرة القدم بالسياسة غيرُ مباشرة، بل هناك من يرفض دوما تسييس اللعبة لأسباب وجيهة، فإن الوقوف على الاستعارات المتبادلة بين المجالين يتطلب شرحا مفصلا لتجلية هذه العلاقة أولا، بما يمهد الطريق لالتقاط المجاز الكامن في خطاب اللعبة، وحديث السياسيين عنها وموقفهم منها، على حد سواء.

على المستوى الكلي صارت الكرة مع الأيام ظاهرة اجتماعية متكاملة الأركان، تعبِّر في جانب منها عن سيكولوجية شعب معين، لتكشف لنا عما إذا كان متراخيا كسولا أو مقاتلا مثابرا، لا يسلِّم بالهزيمة ولا يعرف اليأس، وبذا يمكن النظر إليها أو استعارتها، حتى لو باعتبارها عنصرا مساعدا، في تحليل «الشخصية القومية»، لاسيما مع ندرة الدراسات في هذا الخصوص.

ويعبِّر الأديب الأورغوياني إدوارد جوليانو عن هذا في عبارة بليغة تقول:

> «أنا ألعب إذن أنا موجود: أسلوب اللعب هو طريقة وجود تكشف لمحة فريدة عن كل المجتمعات وتؤكد حقها في الاختلاف. أخبرني كيف تلعب وسأخبرك من أنت. سنواتٍ عدّةً، لعبت كرة القدم بأساليب مختلفة، وتعبيرات فريدة خاصة بشخصيات كل شعب، ويبدو أن الحفاظ على هذا التنوع أكثر من ضروري اليوم وذلك أكثر من أي وقت مضى... عندما خرجت إنجلترا من تصفيات كأس العالم 1994 خرجت صحيفة «الديلي ميرور» لتقول: إنها نهاية العالم»[137].

ولم يقتصر الاهتمام بكرة القدم على شباب يافعين متيَّمِين بالمباريات ونجومها، بل خضعت لتأملات وشهادات أعمق من هذا بكثير لدى المثقفين[138]، مما زاد

من أهمية استعارتها إلى حقل السياسة. ففي كتابيه «أساطير» و«لذة النص» بدا الكاتب والناقد الفرنسي رولان بارت شغوفا بالرياضة وفلسفتها العميقة وعلاماتها ومختلف الشفرات الكامنة فيها. وكان الروائي والشاعر والسينمائي بيير باولو بازوليني يقول: «لو لم أصبح شاعرا لكرست حياتي لكرة القدم». وطالما تحدث نجيب محفوظ عن أنه كان لاعب كرة قدم موهوبا في صباه، وكان ينظر إليها باعتبارها أشمل من أن تكون مجرد لعبة[139]، وهنا يقول: «كثيرون ممن شاهدوني في ذلك الوقت تنبأوا لي بالنبوغ في كرة القدم، وبأنني سألعب لأحد الأندية الكبيرة، ومنها إلى الأولمبياد مع المنتخب الوطني... لم يأخذني من الكرة سوى الأدب، ولو كنت داومتُ على ممارستها فربما أصبحت من نجومها البارزين»[140].

وقد فاجأنا الشاعر محمود درويش بما يبين أن الكرة تأخذ الناس من كل شيء، حتى من الحرب، ففي أثناء حصار الفلسطينيين في بيروت في العام 1982 وبينما كان الطيران الإسرائيلي يقصف المدينة، بُثت مباريات كأس العالم لتعطي فرصة لالتقاط الأنفاس، فتُستعار الكرة في تنافسها السلمي المدهش بديلا من الحرب المدمرة المرعبة، حيث يقول:

> «كرة القدم... ما هذا الجنون الساحر، القادر على إعلان هدنة من أجل المتعة البريئة؟ ما هذا الجنون القادر على تخفيف بطش الحرب وتحويل الصواريخ إلى ذباب مزعج؟ وما هذا الجنون الذي يعطِّل الخوف ساعة ونصف الساعة، ويسري في الجسد والنفس كما لا تسري حماسة الشعر والنبيذ، واللقاء الأول مع امرأة مجهولة؟ وكرة القدم هي التي حققت المعجزة خلف الحصار، حين حركت الحركة في شارع حسبناه مات من الخوف، ومن الضجر»[141].

ثم يعود درويش، الذي وصف كرة القدم بأنها «أشرف الحروب» في المونديال اللاحق الذي جرى في العام 1986، ليقول: «ماذا نفعل بعدما عاد مارادونا إلى أهله في الأرجنتين؟ مع منْ سنسهر، بعدما اعتدنا على أن نعلِّق طمأنينة القلب وخوفه، على قدميه المعجزتين؟ وإلى منْ نأنس ونتحمَّس بعدما أدمنَّاه شهرا تحوَّلنا خلاله من مشاهدين إلى عشَّاق؟»[142].

إنها حالة تشبه تلك الفرصة التي كان يمنحها الخاطفون المنتمون إلى حركة «توباك أمارو» الماركسية، الذين اقتحموا السفارة اليابانية في العاصمة البيروفية في ديسمبر من العام 1996، لرهائنهم كي ينسوا مأساتهم بعض الوقت، حين يلعبون معهم الكرة في مكان الحصار، فبينما كان العالم كله حائرا في تحديد مصير الرهائن، فإذا بالصور التي التقطتها طائرات الهيلوكوبتر المحاصِرة للسفارة تبين أن الخاطفين يلعبون مع المحتجزين مباراة كرة قدم في الحديقة الخلفية للسفارة، وهو الوقت الوحيد الذي كانت للطرفين فيه حرية الحركة والمزاح وترك التفكير في المصائر والمستقبل. وقع هذا قبل أن تقتحم قوات الأمن البيروفية المكان في نهاية العام التالي، لتُجهز على جميع أفراد المنظمة، وتُنقذ المحتجَزين ما عدا شخصا واحدا. وكانت منظمة «فاراك» الكولومبية الماركسية تسمح لرهائنها بالتريُّض بلعب كرة القدم في الأدغال، أو الجلوس لمشاهدة المباريات(143).

وكان الروائي ألبير كامو يوصف بأنه «مجنون بكرة القدم». وقد رصد صديقه آبيل بيتوس اعترافا بتتيُّمِه بالكرة، وقال: «كرة القدم مثل المسرح تبقى بالنسبة إلى كامو جامعته الحقيقية، وأنه لو خُيِّر بينها وبين الأدب لاختار كرة القدم». وفي العام 1930 كان كامو يحرس مرمى فريق كرة القدم بجامعة الجزائر، بعد أن كان قد اعتاد اللعب باعتباره حارس مرمى منذ طفولته، لأنه المكان الذي يكون فيه استهلاك الحذاء أقل. فكامو، ابن الأسرة الفقيرة، لم يكن قادرا على ممارسة ترف الركض في الملعب بما يجعل حذاءه يَبلى سريعا: «وكل ليلة كانت الجدة تتفحص نعل حذائه وتضربه إذا ما وجدته متآكلا»(144).

وتعبِّر كرة القدم في جانب أعم وأشمل عن صيغة للتفاعل الاجتماعي الخلاق الذي يقوم على قدر من العدالة النسبية لا تطاوله الظروف العادية للبشر، لا سيما في أي بلد تغيب فيه العدالة عن كل شيء تقريبا، ولهذا تمكن استعارة منطقها لإفهام الجماهير بعض الاختلال الذي تعانيه الحياة السياسية.

فمهما اختلفت الإمكانيات بين الفرق فكل منها يُمثَّل في المباراة بعدد محدد من اللاعبين، يخضعون لتحكيم محايد، ويمكن للصغير منهم أن يهزم الكبير، وللضعيف أن ينال من القوي، ولمن في ذيل القائمة أن يُسقط من يعتلي قمتها، وهذه الخاصية في حد ذاتها تُلهب خيال المعارضين الضعفاء في النظم السياسية

التسلطية والشمولية، وهم يرددون خلف أسطورة الكرة الهولندية يوهان كرويف في معرض تعليقه على إمكانية أن يهزم الفقير الغني، والضعيف القوي في كرة القدم: «إنه أمر ممكن جدا، أنا لم أرَ خزانةً ممتلئة بالنقود تُحرز هدفا في أي مباراة من قبل».

ففي كرة القدم فقط يمكن لفريق محدود الإمكانيات أن ينتصر على فريق يمتلك قدرات هائلة، لكن في الانتخابات المحلية والبرلمانية والرئاسية التي تُجرَى في ظل النظم غير الديموقراطية لا يمكن لأحد أن ينافس الحزب الحاكم مثلا أو الرئيس المعاد انتخابُه. فالانتصار في الشكل الأول يصبح ممكنا، ويصبح في الشكل الثاني مستحيلا، إلا لو استعرنا وطبقنا الآليات المستخدمة في الأولى على الثانية.

في مباريات الكرة أنت أمام فريقين متساويين في العدد، وزمن نزالهما محدد لا يُتجاوز إلا بمقدار ما يضيع من وقت، وبينهما حَكَم يتحرى العدل والإنصاف على قدر ما تسعفه قدراته البشرية، وفوقهما لوائح منضبطة، وتقع المنافسة على الهواء أمام جمهور يتابع الفريقين المتنافسين مباشرة من المدرجات أو أمام الشاشات، وهو أيضا حكَم على اللعب.

وفي الثانية تجري أمور كثيرة خلف الستار وبلا أي ضمانات للعدل، ولا تكافؤ فرص بين المتنافسين في أي شيء، لا في ركائز القوة المادية، ولا في القدرة على الوصول إلى الجمهور، ولا حتى في الطرف الذي يحكم بينهم، والذي يتباهى أحيانا بانحيازه المسبق إلى طرف على حساب البقية.

في مرات قليلة رُشي حكامُ كرة قدم، أو تواطأ فريق مع آخر لإيذاء منافس ثالث، لكن هذا لم يبقَ مستورا، بل كشفه الناس من أول لحظة، واستهجنوه وحُوسب من اقترفوه. وفي كل المرات في الدول التي تعاني الاستبداد يُرشى حكام السياسة، ويُنجزون سرقتهم في ليل بهيم. وبينما يخرج اللاعبون المتواطئون والحكم المنحاز من الملعب ورؤوسهم على صدورهم من الخِزي، نجد لاعبي السياسة في نظم الحكم المستبدة يتبجحون ويشمخون بأنوفهم، ويُخرجون ألسنتهم من وراء ظهور الناس، وهم يرددون عبارات فخمة عن العدل والنزاهة والاستقامة والجدارة.

هذه المضاهاة بين السياسة والكرة تعدت فكرة المقارنة بين الطريقة التي يلعب بها الفريق والقوانين التي تحكمه وبين النظام السياسي غير الديموقراطي،

ووصلت إلى مقارنة بين الكرة والتنظيم الدولي برمته، فعشيةَ افتتاح مونديال 2006 عقد السكرتير العام للأمم المتحدة كوفي عنان مقارنة بينه وبين المنظمة الدولية، لتنتهي في مصلحة هذا المهرجان الكروي الكبير؛ حيث تضْمن قوانينُه مساواة بين الدول، ويجري بينها تنافس عادل تحكمه الموهبة والعمل الجماعي، وهما قيمتان إيجابيتان على العكس من قيم كثيرة سلبية تحكم عمل الأمم المتحدة، مما جعل عنان يُبدي غيرة من المونديال، ويتمنى لو تحذو العلاقات الدولية حذوه[145].

ووصل الأمر بالبعض إلى أن يقول إن جوهر كرة القدم يتشابه، بل يتطابق مع جوهر السياسة، لأن كليهما قائم على المنافسة والصراع، وبذا تكون بطولة الكأس أشبه بالصراع الصفري في السياسة، الذي يعني أن يأخذ طرفٌ كلَّ شيء ويحرمَ خصمه من أي شيء، أما بطولة الدوري فتتطابق مع التنافس المتعادل أو متعدد الأقطاب، أما إدارة المباراة فتشبه إدارة العلاقات الدولية، أو حتى إدارة الحروب، التي تعتمد على دراسة نقاط قوة وضعف الخَصم قبل المعركة، ثم العمل على شل حركته، لهزيمته في النهاية.

وتأخذ الاستعارة أحيانا شكل التماهي بين اللاعب والسياسي أو المحارب، فقد كان اللاعب المجري في برشلونة ساندرو كوكسيس يسمى صاحب «الرأس الذهبي»، لتصويباته الدقيقة برأسه نحو المرمى، حتى إن الناس كانوا يقولون إن رأسه هو الأفضل في أوروبا بعد رأس الزعيم البريطاني ونستون تشرشل[146]. وفي أثناء بطولة كأس العالم 1990، كتب الروائي المصري عبدالحكيم قاسم مقالا عنوانه «ميلا أيها الكاميروني»[147] شبَّه فيه هذا اللاعبَ الأفريقي الفذ بـ «سبارتكوس» محرر العبيد أيام الإمبراطورية الرومانية، وهو ما يمثل استعارة صارخة بين الرياضة والسياسة، وبين الأولى والحرب أيضا، والأهم منها هو ربط كرة القدم بقضية التحرر الإنساني.

واهتم بعض علماء السياسة وممارسيها بمناقشة علاقتها بالألعاب الرياضية بوجه عام. فها هو السيناتور الأمريكي الراحل ويليام فولبرايت يأتي على ذكر كرة القدم في سياق كتابه ذائع الصيت «ثمن الإمبراطورية» الصادر في العام 1989، وهو يناقش مخاطر الصراع الأمريكي-السوفييتي وقت أن كانت الحرب الباردة

تلفظ أنفاسها الأخيرة، حيث رأى أن هذا الصراع لا يمكن أن يكون مماثلا للتنافس بشأن من تكون له الكلمة العليا في ملعب لكرة القدم، ثم لاحظ أن التنافس الدولي لا يدعو إلى السرور في ظل سباق التسلح وامتلاك أسلحة الدمار الشامل، بينما لا يؤذي التنافس الرياضي أحدا، بل يستمتع به الجميع[148].

لكن هناك وجهة نظر تطرح تطابقا في الاستعارة المتبادلة بين المجالين في حالات سياسية معينة، حيث يمكن في كرة القدم أن «نصنع من أنصاف الموهوبين نجوما «سوبر»، كما نصنع من أنصاف الساسة طغاة وأنصاف آلهة... في كرة القدم لم نعرف التعدد في أدوار البطولة.. هناك احتكار لأدوار البطولة الكروية، كما في السياسة حيث لم نعرف الديموقراطية... عندما نخسر في كرة القدم فهناك مؤامرة من الحكام أو أرضية الملعب، تماما مثلما نخسر في السياسة؛ فهناك عالم يتآمر علينا ولا يحب لنا الخير والسلام... وفي كرة القدم، كما في السياسة، نحول الانتصارات الصغيرة إلى معجزات خارقة وغالبا ما ننسب المعجزة الوهمية إلى فرد سواء كان لاعبا أو سياسيا»[149].

غير أن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى آخرين يعتبرون العلاقة بين الكرة والسياسة مفتعلة، ويحذِّرون من خطرها. وهم لا ينكرون، بتوجُّههم هذا، وجود علاقة بين الكرة والسياسة، ولكنهم يرفضون اعتبارها أمرا طبيعيا فضلا عن أن يكون بديهيا، لأن ما هو طبيعي في نظرهم هو التعامل مع كرة القدم، وأي لعبة أخرى، بوصفها مجرد رياضة لا أكثر ولا أقل. فهي في نظر هؤلاء ليست سياسة، ولا ينبغي أن تكون، ولا يجوز التعامل معها بوصفها صورة مصغرة للدولة، ولا تعبيرا عن انتماء وطني أو كبرياء قومية، ولا يصح اختزال الدولة في أقدام ورؤوس أحد عشر لاعبا في ملعب للكرة وفي مباراة مدتها تسعون دقيقة. كما يرى أصحاب هذا الاتجاه أنه من السخف أن يكون فوز هؤلاء اللاعبين مصلحة وطنية للدولة، والعكس، كما أن التشبيه بينهما في موضوع المنافسة باعتبار أن الكرة والسياسة تقومان على التنافس، يبدو مجرد زعم ضعيف لأن التنافس في الكرة سلمي، والعنف هو الاستثناء، والأمر ليس كذلك في السياسة التي تعرف مستويات متفاوتة من العنف تبدأ باللغة المستخدمة في إدارة الخلاف وتنتهي بالاغتيال والتفجير[150].

وفي هذا الإطار ألقى الروائي والناقد الإيطالي الكبير أمبرتو إيكو عدة محاضرات حول اللعبة، ونشر دراسات سيميائية بعد مونديال العام 1990، حيث رآها علامة من العلامات التي ترتكز على الكذب، لأنها على رغم زيفها وسطحيتها تُؤخذ على محمل الجد، وتكون لها أحيانا عواقب خطيرة، حين تحدِّد بعض مسارات التنافس الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي والإعلامي، وترتبط بالقوة والهوية.

ويتساءل جوليانو، الذي تعامل مع كرة القدم باعتبارها مرآةً للعالم تقدِّم ألف حكاية وحكاية مهمة فيها بعض معاني المجد والاستقلال والحب والبؤس: أهي أفيون الشعوب؟[151] ليستعيرها محل «الدين» وفق التصور الماركسي الذي اختزلته العبارة الشهيرة لكارل ماركس، والتي أراد بها فضح توظيف الدين في تخدير عقول الفقراء، ثم يقول جوليانو: «عبادة الكرة هي الشعوذة التي يستحقها الشعب، فالغوغاء المصابة بمس كرة القدم تفكر بأقدامها، وهذا من خصائصها، وفي هذه المتعة التبعية تجد نفسها، فالغريزة البهيمية تفرض نفسها على الجنس البشري، والجهل يسحق الثقافة، وهكذا تحصل الدهماء على ما تريد»[152].

ووصل الأمر إلى أن نجد من يُدخل الكرة في مساحة «الحلال» و«الحرام»، فجعل أصلها وثنيا، وأنها قد نُشرت بين المسلمين لإفسادهم، وتضييع أوقاتهم، وتبديد طاقاتهم، وإلهائهم عن ذكر الله، اللهم إلا إذا كان المقصود من لعبها هو تعلم الكر والفر في ساحة الجهاد[153].

لكن عالم الدين المصري الشهير الشيخ محمد متولي الشعراوي ذهب إلى معنى أكثر حصافة حين قال: «حكموا اللعب بقانون الجد، وحكموا الجد بقانون اللعب»، وكان يقصد أن الإجراءات والأداءات السياسية والاقتصادية والاجتماعية لا تحكمها قواعد مستقرة ومنضبطة وعادلة وشفافة، بينما تتوافر مثل هذه القواعد في الألعاب الرياضية، وهو في نظره من قبيل المفارقة اللاذعة بين الكرة والسياسة[154].

ويلمس الفيلسوف المصري حسن حنفي هذه المفارقة، حين يجعل الكرة والسياسة في موضع متناقض، أو يقيم منافسة بينهما، هي محل رفض لديه، حيث يحل التحزب للنوادي محل التحزب السياسي، ويصنف الناس بين الولاء للنوادي

ورموزها وألوانها بدلا من الولاء للأحزاب وشعاراتها، وما زاد الطين بِلَّة نشوء ظاهرة «الألتراس» ultra حيث الشباب شديدو الولاء لأنديتهم الرياضية يرتدون زيا معينا له لون واحد، ويطلقون هتافات خاصة، ويقومون بحركات مميزة، كما كان الأمر في الشباب السياسي، «القمصان الخضر» في حزب مصر الفتاة، «التنظيم السري» في جماعة الإخوان، و«شباب الطليعة الوفدية» وربما أيضا شباب الحزب النازي، مع الفارق[155].

وفي ظل التسلطية السياسية راح الشباب «ينخرطون في تشجيع الفرق الرياضية لاسيما كرة القدم ثم تشكيل فرق الألتراس باعتبارها نتاجا للعولمة وثورة المرئيات والرقميات، والتي تحولت بفعل موت السياسة والقمع إلى أحزاب سياسية، بل وصلت إلى حد أن أصبحت أقرب إلى الطوائف ذات اللغة الخاصة، والشعارات، والانضباط التنظيمي الصارم، وقدرة قادتها على الحشد، والتعبئة، وتوظيف الطاقات الجيلية الشابة في التشجيع للفريق، والتأثير في إدارة الفرق الرياضية، وفي مجالس إدارات الأندية والمدربين واللاعبين، والأخطر أنها تمارس ضغوطا ثأرية على السلطة السياسية، والأمن... ظاهرة الألتراس هي الوجه الآخر الموازي لسعي بعض المنظمات الدينية والسلفية إلى تديين المجالين العام والخاص، والسياسة، وتضييق دائرة الأنشطة الشبابية والجماهيرية في إطار التدين المذهبي المسيَّس، ومن ثم وجد أغلبهم في الألتراس ملاذا وفي كرة القدم مجالا واسعا لاستيعاب طاقاتهم»[156].

ومع هذا فإن التناقض في السمات والخصائص والآليات لا يعني الافتراق التام بين المجالين، لا في الواقع ولا في التصورات الافتراضية، لا في الحقيقة ولا في المجازات. فالذين يستعيرون الكرة في عالم السياسة، ويستعيرون السياسة في عالم الكرة، لن يكفوا عن فعل هذا، لا سيما في ظل وجود عوامل تزيد من تعميق وجود كرة القدم بوصفها ظاهرة اجتماعية سياسية، ربما أولها هو التعويل عليها في تخفيف حدة الخلاف بين الشعوب عبر ما تسمى بـ «ديبلوماسية الرياضة»، وكذلك في حوار الحضارات وتعزيز التعارف بين البشر، وبناء نمط جديد من العلاقات الدولية، والمساهمة في إيجاد مجال بديل للتنافس الدولي بعيدا عن التناحر والاقتتال والحروب، كما أنها صارت قوة ناعمة للدول، فدولة مثل البرازيل حظيت ولاتزال باحترام شديد في العالم كله لبراعة منتخبها الوطني.

وهذا معناه أن الاستعارة السياسية لكرة القدم ستظل قائمة بغض النظر عن موقف ورأي بعض الذين يرفضون المبالغة في التعامل مع هذه اللعبة الجماعية، إذ إن الجمهور العريض المتيم بها لن يقبل إزاحتها عن دائرة الاهتمام والانشغال العام، وسيكون أكثر تقبلا وتفاعلا مع الرأي الذي يذهب إلى أن كرة القدم يمكن أن تُفلح في صناعة صورة لا تتمكن من تشكيلها آلاف الخطب والكتب والوعظ المباشر. ففي وقت تُرسم فيه صورة سلبية للمسلمين في أوروبا نظرا إلى ما ترتكبه الجماعات والتنظيمات الإرهابية من أعمال عنف دموي، لا سيما بعد استهدافها المنظم والمتواصل لمدن أوروبية، نجد أن براعة لاعب واحد هو المصري محمد صلاح في صفوف فريق ليفربول الإنجليزي تجعل جمهور الفريق ينشد في تبتل:

«إن كان جيدا كفاية بالنسبة إليكم
فهو كذلك بالنسبة إليّ
إن سجل بعض أهداف أخرى
سأصبح مسلما أنا أيضا
إن كان جيدا كفاية بالنسبة إليكم
فهو كذلك بالنسبة إليَّ
جالسا في مسجد
هناك حيث أريد أن أكون»[157].

ثم نجد شبلا إنجليزيا، لا يدين بالإسلام، ينجح في أحد التدريبات بتسديدة ناجحة لضربة جزاء، يجري فوق البساط الأخضر، ثم يسجد لله شكرا، تماما كما يفعل صلاح، بعد إحرازه الأهداف.

وعلى رغم أن الاتحاد الدولي لكرة القدم (فيفا) يحظر تدخل السياسة في أمور الكرة، فهناك من يرون في هذه العلاقة أمرا طبيعيا بل بديهيا، لأن الكرة هي الرياضة الجماعية الأكثر شعبية التي تتنافس فيها فرق وطنية يلعب كل منها باسم دولته. وتبدأ المباراة بعزف الموسيقى الوطنية لدولتي الفريقين المتنافسين اللذين يرفع كل منهما العلم الوطني، كما أن هذا العلم يرفرف عادة في مدرجات المشاهدين، وبذا تبقى العلاقة ثابتة وفوق هذا الاجتهاد الذي يرى أصحابه أنه ما

من ظاهرتين يتقاطع فيهما الانتماء إلى الوطن والمصلحة الوطنية، وتعلو الاستعارة المتبادلة بينهما، مثل كرة القدم والسياسة[158].

والحضور السياسي في مباراة كرة قدم ليس جديدا، بل صار سمة ظاهرة، فعلى سبيل المثال هناك من تتبع تاريخ العلاقة بين السياسة وكرة القدم في مصر، بدءا بدور الاحتلال البريطاني، ومولد الأندية الشهيرة، وصعود أهل الحكم والقصر إلى المواقع والمناصب الكروية[159]. وعلى مستوى أوسع التقط الظاهرة نفسها كتاب بعنوان «الجوانب الجيوسياسية في كرة القدم»,Geopolitique du Football Bruxelle والذي صدر عن أحد المراكز الاستراتيجية الفرنسية، وشاركت في إعداده نخبة من الباحثين، وحرره باسكال بونيفاس حيث حدث التعامل مع هذه اللعبة باعتبارها متابعة الحرب بوسائل أخرى، وهذا هو الوصف الذي كان المُنظِّر الاستراتيجي كلاوزفتش قد أطلقه على السياسة، وأنها صارت «إمبراطورية بلا حدود»[160].

فقد صارت كرة القدم التي تستعير من الاقتصاد لغته حين تتحدث عن احتكار الكرة، وربح النقاط وخسارتها والرهان والعلامة الكاملة والحسابات المفتوحة، الظاهرة الأكثر كونية في عصر العولمة[161]، وهي تبدو أشمل من اقتصاد السوق وعملية الدمقرطة، وباتت إحدى الأدوات القوية في الديبلوماسية الدولية، حيث يمكن، في رأي هؤلاء، أن تسهم في توحيد شطري كوريا أو أن تدفع عملية السلام بين الفلسطينيين والإسرائيليين، كما يمكن لها أن تكون إحدى وسائل تحقيق الوحدة الوطنية في البلاد متعددة الأعراق واللغات والديانات، حين تتضافر مختلف الجماعات حول المنتخب الوطني الذي يُعَد رمزا تعلق عليه الأمة بعض آمالها، خصوصا إذا كان يضم تحت لوائه لاعبين ينتمون إلى هذه الجماعات.

كما يحفل الخطاب الرياضي بالاستعارة المستمدة من الحرب، لاسيما حين يسعى المعلق الرياضي إلى إضفاء حيوية ومتعة على المباراة، فتنتج العديد من الاستعارات، سواء أكان واعيا أم غير واعٍ، بغية إمتاع المتلقي وشد انتباهه[162]. وربما لهذا، ولأسباب أخرى تتعلق بجوهر اللعبة نفسها، قال إيكو: «كرة القدم طريقة لعمل الحرب بوسائل أقل دموية مما تعودناه»[163]، وهي مسألة يعززها جوليانو أيضا بقوله:

«في كرة القدم، وهي طقس حربي مهذب، يكون 11 رجلا يلبسون سراويل قصيرة هم سيف المنطقة، المدينة أو الأمة. يخلِّص هؤلاء المحاربون غير المسلحين ومن دون دروع، الجمهور من شياطينه ويعيدون تثبيت إيمانه: في كل مواجهة بين طرفين تدخل العداوات القديمة والشغف القديم الذي ينتقل من الآباء إلى الأبناء، تدخل في المعركة. تنقلب كرة القدم، وهي استعارة للحرب، إلى حرب حقيقية أحيانا. ولا يعود الموت الفجائي اسما إلى طريقة مأساوية في تحديد نتيجة مباراة تعادل. هذه الأيام أصبح التطرف في التشجيع في كرة القدم يحتل مكانا كانت تحتله في السابق الحماسة الدينية، والغيرة الوطنية والشغف السياسي. وكما يحصل أحيانا مع الدين والوطنية والسياسة، تجعل كرة القدم التوتر يحتدم وتُرتكب العديد من الفظاعات باسمها»[164].

وهذا «النسق العسكري-السياسي» للاستعارة، تَوزَّع على أربعة ألوان من الاستعارة، الأول متعلق بالفضاء واتجاهاتِه (المعسكر - الميدان - المعترك - الجبهة الأمامية - الوسط - الخلف)، والثاني يتمثل في استعارة الوسيلة (النهج التكتيكي - الدفاع - الهجوم - الحملة المضادة والمنظمة والسريعة)، والثالث هو استعارة المُنفِّذ والضحية (الكتيبة - جندي الخفاء - رأس حربة - الخصم)، ثم استعارة النتيجة (الانتصار - الفوز - الظفر باللقب)[165].

ويترجم خطاب التعليق الرياضي بنية الحرب موزِّعا إياها على عناصر خماسية ثابتة تناظرها عبر شبكة معجمية واسعة، وهو ما يمكن شرحه تفصيلا في الجدول التالي[166]:

	للحرب	البنية الاستعارية للتعليق الصحافي الرياضي لكرة القدم
بداية	التخويف	المناورة – التهديد - جس النبض - الضغط على حامل الكرة...
وسط	غزو مساحة العدو	الهجوم - بناء العمليات - المباغتة - الحملة المنظمة/ السريعة – الرمية – التسديد - الضربة...
	الدفاع عن الموقع	التكتل الدفاعي – التراجع - صد المحاولة - تأمين المنطقة الخلفية - التحصين - الحائط البشري...
	الهجوم المضاد	المباغتة - المرتدات المضادة - الحملة المضادة - بناء العمليات الهجومية من الخلف...
نهاية	الانتصار/ الهزيمة	الهزيمة – الانهيار – الانتصار – الفوز - الظفر باللقب - سحق الخصم...

وهذه الخاصية الجيوسياسية لكرة القدم ليست جديدة؛ فها هو جوليانو يقول:

«عند سور مستشفًى للمجانين، في ميدان مقفر في بيونس إيرس، كان بعض الفتيان الشقر يتقاذفون كرة بأقدامهم.

سأل طفل:

ـ من هؤلاء؟

أخبره أبوه:

ـ إنهم مجانين، إنجليز مجانين.

الصحافي خوان خوسيه دي سويثاريبللي. يتذكر هذه الحادثة من طفولته. ففي الأزمنة الأولى كانت كرة القدم لعبة مجانين في منطقة ريو دي لابلاتا (الأرجنتين وأورغواي). ولكن في أوج التوسع الإمبراطوري صارت كرة القدم سلعة بريطانية للتصدير لا تقل شهرة عن أقمشة مانشستر أو القطارات أو قروض مصرف باريتجز أو مذهب حرية التجارة»[167].

لكن حديث هذا الرجل عن الجنون لا يخلو من معنى، وإن كان هو لم يقصد الأمر على النحو الذي رأيناه في الأزمة السياسية التي اندلعت بين مصر والجزائر في العام 2009 إثر شحن إعلامي كبير سبق أن صاحب وأعقب مباراة فاصلة بين منتخبي البلدين في تصفيات كأس العالم 2010، أو التطور الأكثر ضراوة، حين كانت كرة القدم الشرارة التي أدت إلى انفجار الاحتقان بين السلفادور وهندوراس فوقعت حرب بين البلدين قُتل فيها أكثر من 4 آلاف قتيل، معظمهم مدنيون، ومعهم 10 آلاف مشوه و120 ألف مشرَّد، ودُمرت مئات البيوت والمنشآت.

فقبلَ المباراةِ حظرتْ حكومةُ هندوراس على السلفادوريين تملُّك أراضٍ بها، وطردت بعضهم وهم من الإقطاعيين الذين عاشوا فيها أجيالا، وقطعت العلاقات الديبلوماسية بين البلدين، وتبادلت وسائل الإعلام سجالا شحَن النفوس بالغل. وفرضت تصفيات بطولة كأس العالم للعام 1970 على البلدين خوض مباراة فاصلة في المكسيك لتحديد الفريق الذي سوف يتأهَّل للمباراة النهائية، بعد أن تبادلا الفوز على أرضيهما. وانتهت هذه المباراة بفوز السلفادور بثلاثة أهداف مقابل هدفين في الوقت الإضافي، فنزل الهندوراسيون إلى الشارع وهاجموا فقراء

السلفادوريين المقيمين عندهم، لتتطور الأمور إلى حرب شاملة بين البلدين، استمرت أربعة أيام[168].

وينبع ارتباط التصورات والاستعارات السياسية بكرة القدم من خمسة أمور يمكن شرحها على النحو التالي:

1 ـ تبدو العملية السياسية معقدة للغاية، نظرا إلى تداخلها الشديد مع حقول معرفية ونشاطات إنسانية أخرى، ويأتي التحليل ليبسِّطها عبر نماذج تأخذ أشكالا مختلفة تتراوح بين الكلام اللفظي الصرف والحسابات الرياضية الدقيقة، كما أنها عملية تتسم بالشمول، إلى حد بعيد، إذ إن كل النشاطات البشرية قابلة للتسييس عندما تدخل في صميم اهتمامات السلطة السياسية.

ويمكننا في ركاب هذا تحليلُ القيم الاجتماعية والسياسية الكامنة في بطولة الدوري العام في بعض الدول[169]، لندرك أنها مملوءة بالعبر والعظات، وتقدم لنا لوحة عريضة مرصَّعة بمشاهد عدة يمكنها - إن تجاورت أو توازت أو حتى تتابعت - أن تشرح لنا، وتكشف لنا، جانبا من الخصال الاجتماعية للشعب في هذه اللحظة من تاريخه، منها ما هو إيجابي، وهو ليس بالقليل، ومنها نشر ثقافة اعتباطية وعشوائية تركَن إلى أن الفائز فريق محظوظ، ويهزم خصومه عن طريق المصادفة، وأن هناك تواطؤا لمصلحته، وتوجد مؤامرة على منافسيه. وهناك أيضا الانحياز إلى التحايل على حساب الحقائق الجلية، ومنها أن المثابر ينتصر ولو بعد حين، وأن الإيمان بالتراكم يدفعنا إلى الأمام.

2 ـ تبادل المنافع والتأثير، الذي لا يخلو من تبادل الاستعارات، بين الكرة والسياسة، وهي مسألة تختلف وفقا لطبيعة النظام السياسي؛ ففي النظم الديموقراطية يوجد تمايز بين الرياضة وفرقها وبطولاتها ونجاحاتها وبين العمل السياسي والحزبي، بحيث «لا تؤثر الرياضة في العمليات السياسية، والمنافسة الحرة بين الأحزاب والسياسيين، ولا تؤثر الهزيمة أو النصر في مآلات العمليات السياسية وشعبية الطبقة السياسية الحاكمة، إلا نادرا واستثناء. أما في النظم السياسية الشمولية والتسلطية فلايزال للرياضة بعض الدور النسبي وبعض التأثير في مكانة بعض السياسيين من حيث الشهرة والذيوع والمكانة خاصة بعض ذوي الاهتمامات الرياضية لبعض الفرق الوطنية أو القومية في هذا الصدد»[170].

كما تلعب الرياضة، وخاصة كرة القدم، في الدول الشمولية والتسلطية عديدا من الأدوار السياسية التي يستخدمها رجال السياسة، ومن بينها «توظيف الرياضة في بناء الهويات القومية، وتحقيق التماسك الاجتماعي، والولاءات الكبرى باسم الوطنية، أو القومية، من خلال قدرة الفرق القومية على استقطاب الولاءات ما فوق الأولية القائمة على القبيلة والعشيرة والدين والمذهب واللغة والعرق والمنطقة والشرائح الاجتماعية المتصارعة، علاوة على استعمال كرة القدم مصدرا للتعبئة الوطنية والاجتماعية، وإحدى قنوات استقطاب الاهتمامات العامة للجماهير خارج المجال السياسي، والتعامل مع الفرق الكبرى بديلا للانشغال بالحياة الحزبية»[171].

كما يمكن النظر إلى كرة القدم أو استعارتها في تحليل طبيعة السياق الذي يحيط بالنظام السياسي برمته؛ فعلى سبيل المثال يرى الصحافي البريطاني بارني روناي أن كرة القدم ضاربة بجذورها داخل المجتمعات البريطانية الصغيرة، وأن أندية الدوري الممتاز هي امتداد لكنيسة الحي التي ذهب إليها الأجداد، أو الحانة التي اعتادوا ارتيادها ليلا، وأن الكرة كانت هي الحصنَ الأخير ضد الفكرة التاتشرية الأصلية التي لا تعترف بشيء اسمه المجتمع، في إشارة إلى حقبة الثمانينيات في بريطانيا، والتي زادت فيها النزعة النيوليبرالية[172].

ولم يكن رئيس الأورُغواي، خوسيه باييه، ذو المرجعية اليسارية، يمزح حين وضع كرة القدم ضمن خطة إعادة التأهيل البدني لأطفال بلاده، والتي كانت في حاجة إلى ثورة حقيقية، لترتبط اللعبة بقرارات مجانية التعليم، وتعميم تدريس التربية البدنية. وسمحت تغييرات باييه بخوض لاعبي الكرة في الأورُغواي غمار دوري عمالي نظمته القوى الشيوعية المحلية انطلق مع بداية العشرينيات، وبعد أقل من عَقد واحد كانت الأورُغواي تسود العالم في كرة القدم، وتتقدم على التوازي في التنمية والنمو بما جعلها تتصدر وقتها قارة أمريكا اللاتينية في مستوى معيشة الفرد. كما وجدنا امتزاج الاشتراكية بالكرة في الأساليب التي تحكم العمل في نادي «تشي جيفارا الاجتماعي الشبابي»، قرب مدينة قرطبة الأرجنتينية، والذي يضطلع بتنمية النشء، وتحسين الأوضاع المعيشية والثقافية للمجتمعات متوسطة الحال في الإقليم[173].

3 ـ من الممكن أن تمنح كرة القدم اللاعبين الذين لهم اهتمامات سياسية القدرة على أن يؤدوا دورا بارزا في هذا الاتجاه، سواء في أثناء ممارستهم اللعبة، أو بعد اعتزالهم. فعلى سبيل المثال أعطت كرة القدم الليبيريَّ جورج ويا، الذي لعب لفريق «إيه. سي. ميلان» وفاز بجائزة أفضل لاعب في العالم في العام 1995، رأسَ مالٍ اجتماعيا، وقدرات مادية فارقة نسبة إلى مواطني بلاده، وكذلك صيتا وذيوعا واسعا(174).

وقد كسب سيلفيو بيرلسكوني، صاحب نادي ميلان، الانتخاباتِ وصار رئيس وزراء إيطاليا تحت شعار «قوة إيطاليا» المأخوذة من مدرجات ملاعب كرة القدم، حين وعد بأن ينقذ البلاد من أزمتها مثلما أنقذ فريق ميلان. واستغل نجم كرة القدم البرازيلية رونالدينيو غاوتشو، الذي حصل على لقب أفضل لاعب في العالم 2005، شهرته في الانضمام إلى صفوف الحزب الجمهوري البرازيلي، الذي يُعد الذراع السياسية للكنيسة العالمية لملكوت الله الإنجيلية، ودخل بقوة في المساهمة في مشاريع الحزب، ومقترحاته على المستويين المحلي والفدِرالي(175).

4 ـ لم تعد كرة القدم لعبة فقط، بل أيضا صارت عملية اجتماعية واقتصادية وسياسية وفنية متكاملة، إلى جانب كونها مباريات رياضية، فهناك حكومات تُعنَى بالكرة إما إرضاء لشعوبها أو سعيا إلى خداعها واستغلال فوز يحققه الفريق الوطني لأغراض سياسية. فالحكومات المأزومة مثلا، أو التي تفتقد الشرعية أو المشروعية أو كلتيهما، تسطو على فوز المنتخب الوطني لكرة القدم لبلدها وتنسبه إلى نفسها أو إلى سياستها وتحوله إلى نصر وطني. والمثل الصارخ على هذا ما فعلته الحكومات العسكرية في أمريكا اللاتينية في ستينيات وثمانينيات القرن العشرين، خصوصا في البرازيل والأرجنتين. فالعسكريون الذين استولوا على السلطة في البرازيل في العام 1964 استغلوا فوز منتخب بلادهم بمونديال 1970 لتثبيت حكمهم، وكان فوز الأرجنتين بمونديال 1978 نقطة تحول باتجاه إضفاء شرعية على الحكم العسكري للبلاد، الذي سعى إلى إقناع هذا الشعب بأن فوز منتخبه الوطني على بريطانيا في مونديال 1986 بهدفين يُعتبر تعويضا عن الهزيمة العسكرية للجيش الأرجنتيني في حرب الفوكلاند(176). وما سبق هو نوع من استعارة كرة القدم في ساحة السياسة باعتبارها إنجازا، أو أحد الأسباب المُكسِبة للشرعية أو المعززة لها.

لكن هناك استعارة أكثر عمقا ورمزية، تتمثل في التعامل مع كرة القدم بوصفها راية، فاللاعب «ينطلق بالكرة بين قدميه، ولون العلم الوطني على صدره، مجسدا الأمة لاقتحام الأمجاد في ميادين معارك بعيدة»[177]، فقد ربح الإيطاليون مونديالي 1934 و1938 باسم الوطن وموسوليني، وكانوا يهتفون قبل كل مباراة «تحيا إيطاليا»، ثم يحيون الجمهور، بالتحية التي تعارف عليها الفاشيون، حيث يبسطون راحات أيديهم المرفوعة. وأعدم هتلر فريق دينامو كييف في أثناء الاحتلال الألماني لأوكرانيا؛ لأنه رفض الامتثال لأوامر الطاغية بالانهزام أمام منتخب ألمانيا، وفاز عليه. أما موسوليني فقد أرسل برقية من ثلاث كلمات إلى منتخب إيطاليا قبل خوضه المباراة النهائية لمونديال 1934 ضد المجر تقول: «الفوز أو الموت»[178].

وشكل الصليب الأحمر في باراغواي فريقا لكرة القدم جاب الأرجنتين والأورُغواي ليجمع أموالا لعلاج مصابي الحرب التي اندلعت في العام 1934 بين باراغواي وبوليفيا على منطقة حدودية مُقفرة. وأرسلت حكومة الجمهورية الباسكية فريقها ليجوب فرنسا، فيجمع أموالا لمساعدة المنكوبين من الحرب التي شنها فرانكو على الجمهورية. وفعل فريق برشلونة الأمر نفسه فأبحر إلى أمريكا وسقط رئيسه صريعا في العام 1937 برصاص رجال الديكتاتور، الذي لم يكن أقل اهتماما بتوظيف كرة القدم في تحسين صورة نظام حكمه من خلال فريق ريال مدريد، حيث راح يربح البطولة تلو الأخرى، ويبهر العالم بطريقة لعبه، حتى أن أحد قادة نظام فرانكو وقف ذات يوم أمام الفريق وقال: «أناس كانوا يكرهوننا في السابق صاروا الآن يفهموننا بسببكم»[179]. وكانت كرة القدم واحدة من أوسع الأبواب التي عادت بها ألمانيا إلى العالم بعد قطيعة أعقبت هزيمة النازي في الحرب العالمية الثانية، خلال مشاركتها في مونديال 1954.

وحين فازت البرازيل بمونديال 1970 أهدى ديكتاتورُها الجنرال مديتشي اللاعبين نقودا، ووقف أمام المصورين حاملا الكأس بيديه، بل ضرب الكرة برأسه، ثم مضى في خطوة عسكرية إلى الأمام تصحبه أغنية: «إلى الأمام أيتها البرازيل» التي وُضعت خصيصا للمنتخب، ليتحول إلى الموسيقى الرسمية للحكومة، فيما كان التلفزيون يعرض صورة بيليه وهو يطير فوق العشب، وتحته عبارة «لم يعد في إمكان أحد

إيقاف البرازيل». وفي الأرجنتين استخدم الجنرال فيديلا صورة كيمبس المندفع كإعصار للهدف نفسه، بعد أن أنفق مئات الملايين من الدولارات حتى تكون المناسبة أسطورية، لعلها تُحسِّن صورته. وحين فازت بلاده بمونديال 1978، كان على بعد كيلومترات قليلة من الملعب الذي شهد المباراة النهائية مركزٌ للتعذيب والإبادة في إحدى المدارس العسكرية، وكانت الطائرات تلقي بالمعتقلين المعارضين أحياء في البحر، ويُغتال آلاف مؤلفة من الأرجنتينيين من دون ترك أي أثر للجرائم، لكن كل هذا عُمِّي عليه مؤقتا في ضجيج انتصارات الفريق، وتصفيق المعلقين الذين كانوا مجبَرين على هذا، وسيل تصريحات مجاملة لحسن الضيافة من كبار رجال الفيفا ومن سياسيين مدعوين من بينهم وزير الخارجية الأمريكي هنري كيسنغر[180]. وعين ديكتاتور شيلي بونشيه نفسه رئيسا لنادي كولوكولو ذي الشعبية الكبيرة. وفعل الجنرال جارسيا ميزا في بوليفيا الأمر نفسه، حيث صار رئيسا لنادي ويليسترمان[181].

وفي أوج حرب الاستقلال الجزائرية، وتحديدا في العام 1958، شكلت الجزائر منتخبا ارتدى قميصا بلون العلم الوطني، لكن الحصار لم يمكنه من اللعب إلا مع المغرب، الذي عاقبه الفيفا بالحرمان من اللعب عدة سنوات، فاضطر الفريق الجزائري إلى اللعب مع بعض فرق الجمعيات الخيرية في العالم العربي وأوروبا الشرقية، وكان من بين أعضاء الفريق لاعبون محترفون في فرق فرنسية عاقبتهم بقسوة، ولم ترفع العقوبة إلا بعد استقلال الجزائر في العام 1962.

ولم تقتصر استعارة كرة القدم في السياسة على الواقع، بل ذهبت إلى توظيفها في تخيل المستقبل السياسي، أو التنبؤ به، ففي العام 2015 صدرت رواية في القاهرة لكاتب سياسي مصري هو أحمد الصاوي بعنوان «إصابة ملاعب»[182] توسل فيها بلعبة كرة القدم ليطلق الخيال حول حدث سياسي كبير قد يقع حين تجد مصر نفسها في يوم من الأيام في مواجهة إسرائيل من أجل العبور إلى المونديال، ليتخذ من هذا الحدث فرصة لسرد التأثير النفسي والاجتماعي والسياسي في اللاعبين والمدربين والجمهور المتحمس للعبة، بما يبين موقف كل هؤلاء من التطبيع مع إسرائيل عبر كرة القدم.

5 ـ دخلت كرة القدم في حيز التصورات والأفكار والأوهام التي تطرحها بعض الأيديولوجيات. فعلى سبيل المثال يرى الفيلسوف البريطاني سايمون كريتشلي أن

الاشتراكية هي الاتجاه السياسي الذي يليق بالكرة، نظرا إلى أنها تربط الحرية الفردية بمصلحة المجموع، وهي مسألة تمضي عليها اللعبة فوق البساط الأخضر، إذ إن اللاعب يتصرف ويبدع بحرية لكن ضمن الفريق، ويعتمد النجم الكبير على بقية رفاقه، ومن دونهم ليس في وسعه أن يكون فعالا. وقد كان بيل شانكلي المدير الفني لفريق ليفربول خلال ستينيات القرن العشرين يتبنى فكرة الاشتراكية الإنسانية بمفهومها الأشمل في طريقة إدارته للفريق، وعلاقته أيضا بالجمهور، وكان يتصرف ليس باعتباره سياسيا بالطبع، ولكن وفق منظومة قيم أو أسلوب حياة يقوم على الإيمان بأن الفوز أو النجاح لا يمكن إدراكه إلا في إطار المجموع.

لكن الأمر لم يقف عند القيم العامة أو طريقة العيش، على نحو ما يعتقد شانكلي، بل دخلت الأيديولوجيا لتشكل طريقة اللعب، وتشكيل الفريق. فالنموذج السوفييتي أخضع المنتخب الوطني لتنوع واختلاف القوميات واللهجات، بحيث يأتي الفريق ممثلا لكل القوميات التي يتكون منها الاتحاد السوفييتي متسع الأرجاء. في المقابل كانت هناك محاولة كي تعكس طريقة اللعبة الأيديولوجية الشيوعية، عبر الإيمان بشمولية أدوار اللاعبين في الملعب، وإعطاء مفاهيم جديدة لاستغلال المساحات، وتنوع المهارات التي يمكن لأي لاعب أداؤها في إطار المجموع.

وتماهت كرة القدم مع بعض التصورات النِسوية، وهو ما تطرحه اللاعبة الأمريكية السابقة جويندلن أوكسنهام في كتابها «تحت الأضواء وفي الظلام»، التي تشرح فيه ما يدور في العالم السري لكرة القدم النسائية في الولايات المتحدة وروسيا الاتحادية والبرازيل، وكيف تعاني اللاعبات في مواجهة نظام ذكوري قاسٍ، وتفرقة واضحة بين الجنسين، إلى جانب صور ذهنية تقلل من شأن النساء، وقبلها منظومة قوانين مجحفة بالسيدات، وقواعد مغايرة للعبة، لا تعطي وزنا للكرة النسائية[183].

وتمت استعارة كرة القدم برمتها بوصفها مجالا للتعبير عن التعصب السياسي والاجتماعي، أو مثلت مُتَّكأً لهذا، وهي حالة نراها في بلدان عديدة، حيث يحقِّر مشجعو كل فريق من مشجعي غيره. ويمكن عرض مثلين صارخين، ففي إيطاليا نجد أنه عندما بدأ فريق نابولي يلعب كرة قدم على نحو أفضل استعاد

سكان شمال البلاد صورا قديمة للتعصب والعنصرية ضد الجنوبيين فكانوا يرفعون لافتات مهينة لهم في استادي ميلان وتورين تقول: «أيها النابوليون، أهلا بكم في إيطاليا» أو «إننا نعتمد عليك يا بركان فيزوف»، أي ينتظرون من البركان أن يجرفهم ويميتهم جميعا، ثم يُنشِدون:

«يا للرائحة الكريهة

حتى الكلاب تهرب

النابوليون قد وصلوا

آه للملونين للمزلزلين

لا يمكن حتى للصابون أن ينظفهم

نابولي أيتها البراز، نابولي أيتها الطاعون

أنتِ عار على إيطاليا كلها»[184].

ويحدث الأمر نفسه مع فريق بوكا جونيورز الأرجنتيني، الذي يشجعه الريفيون والسود، فيتأفف منهم سكان بوينس آيرس، ويطلقون عقائرهم بغناء كريه في المدرجات:

«الكل يعرف أن البوكا في حداد

فجميعهم سود، جميعهم بغايا

لا بد من قتل هذا الروث

لابد من رميهم إلى نهر ريتشاويلو»[185].

لكن استعارة كرة القدم باعتبارها مجالا للتعصب وبث ثقافة الكراهية دخلت إلى مساحات أشد قتامة، حيث ارتبطت بالنزوع العنصري ضد السود. ففي العام 1921 أصدر الرئيس البرازيلي إيبيتا سيوبيسوسا مرسوما يقضي بعدم إرسال اللاعبين السود للمشاركة في بطولة كأس أمريكا اللاتينية حتى لا يسيئوا إلى البلاد. لكن على رغم أنف السلطة فرضت مهارةُ اللاعبين السود والخلاسيين نفسَها مع تقدم السنين، وصارت كرة القدم وسيلة للحَراك الاجتماعي لديهم، بل حيازة ثروات هائلة، والتحول إلى نجوم عالميين[186].

ووقع الأمر نفسه في أوروبا، فبعد أن كان هناك انحياز للَّاعبين بيض البشرة، أخذ الأجانب يزحفون على الأندية الأوروبية، حتى وجدنا فريق تشيلسي تحت

إدارة الإيطالي جيانلوكا فياللي ينزل إلى أرض الملعب خاليا من أي لاعب بريطاني. ووضع فريق أرسنال قائمة لاعبين أساسيين واحتياطيين كاملة من غير البريطانيين في العام 2005، تحت قيادة الفرنسي آرسين فينغر. وصولا إلى مشاركة 27 لاعبا من 22 جنسية مختلفة من الفريقين في مباراة واحدة بين بلاكبيرن ووست بروميتش في يناير 2011[187].

إن هذه الاعتبارات الخمسة تجعل الاستعارة المتبادلة بين كرة القدم والأفكار والممارسات السياسية قائمة، ولها ما يبررها، حتى لو كان هناك من يعتقد أن العلاقة واهية بين المجالين. وتبقى الكرة أشبه بتمرين يمكن أن نطبقه على مجالات أخرى، لقيام الاستعارة السياسية في أنشطة وممارسات لا حصر لها، وأن هذا أمر لا فكاك منه، مهما حاول البعض أن يضيق الخناق على السياسة لتصير مقتصرة على المعاني والمفاهيم والتصرفات المرتبطة بالسلطة العليا، والعلاقات بين الدول فقط.

هـ ـ السياسة الدولية بوصفها رقعة شطرنج

إذا كان ما تقدم يبين لنا تبادل الاستعارات بين السياسة وكرة القدم، فإن هناك لعبة أخرى استُعيرت بحذافيرها لتشكل صورة للاستراتيجيات والتكتيكات السياسية والحربية معا، وهي لعبة الشطرنج التي يحلو لكثيرين استعارتها في ترتيبات السياسة، وتجهيزات الحرب والتخطيط لها، وهي في هذا ربما تكون أقرب الألعاب التي تؤدي دورها هذا في صمت وبراعة[188]، وإن كانت تصور السياسات الدولية على أنها «عقلانية» و«منتظمة» و«هادئة» وتصوير الحرب على أنها ممارسة بشرية تمضي بإحكام شديد، حيث يتمكن القادة العسكريون من أن يحققوا في ميادين القتال كل ما دار في عقولهم، وفكروا فيه مليا، قبل النزال الهائل، وهذا أمر فيه كثير من التفكير غير الواقعي.

وقد ولدت لعبة الشطرنج في حضن تصور فلسفي يرى أن «السياسة عقلانية» إلى حد بعيد، إذ يقال إن ملكا هنديا يُدعَى بلهيث أراد اختراع لعبة تعتمد على العقل الصرف بدلا من لعبة فضَّلها ملك هندي سابق هو باهبود تعتمد على الحظ والعقل معا وهي «الطاولة» أو «النرد»، من منطلق إيمان الملك اللاحق

بأن العقل وحده محرك الحياة، فجاءت «الشطرنج» معبِّرةً عن فلسفته تلك[189]. وهذا النزوع العقلاني ربما هو ما دفع وزير المالية الألمانية بيير شتاينبروك، الذي تمنى لو نازل نابليون بونابرت في لعبة الشطرنج، إلى أن يرى أن هناك أشياء مشتركة تربط الشطرنج والسياسة، من بينها أن كليهما تربطه علاقة بالتخطيط الاستراتيجي، تقوم في زاوية منها على أن اللاعب يدرس ويقدر موقفه أولا، ثم يضع نفسه في مكان خصمه أو منافسه، محاولا أن يتنبأ بالخطوة التالية التي سيقدم عليها[190].

وإذا كانت «الشطرنج» هي لعبةَ الملوك المفضَّلة فهي كذلك لعبة العموم التي تمكن خيالهم من التحليق بعيدا عن القاع، لينصبوا أنفسهم، طَوالَ وقت اللعب، قادة وملوكا يسوسون الجيوش ويدخلون الحروب ليكسبوها أو يخسروها على رقعة واحدة، وهم في هذا مثل الملوك الواقفين على الرقعة، يحققون النصر من دون أن يروا صور الدمار والقتل حيث الدم والأشلاء التي تصاحب الحروب الحقيقية، أو حتى بعض الألعاب الإلكترونية الحديثة، فإن انتصروا تواضعوا بلا ضوضاء، وإن هُزموا صبروا بلا انفعال ولا احتداد ولا احتقان.

من أجل هذا باتت «لعبة الشطرنج مجازا متكررا دالا على شؤون العلاقات الدولية، تزين الصورة الملتقطة فنيا لملوك وفرسان (شاهات وبيادق) العديد من الكتب أو المقالات البحثية، خصوصا تلك المتعلقة بنظرية العلاقات الدولية»[191]، كما أنها صارت باعتبارها لعبة ملكية هي المفضلة لدى ساسة مشهورين مثل نابليون بونابرت الذي كان يخطط لمعاركه على رقعة شطرنج، وكذلك لينين وهتلر وتشرشل وجيفارا وكاسترو وأوباما، كما مارسها أدباء مثل شكسبير وماركيز، ووظفها الأول سياسيا في مسرحيته «العاصفة» حين أضاف مشهدا فيها تقديرا للأميرة إليزابيث التي كانت واحدة من لاعبات الشطرنج الماهرات، فيما أورد الثاني شيئا عنها في روايته «الحب في زمن الكوليرا»، حين توقف الدكتور أوربينو عن لعبها بعد انتحار صديقه جيرمايه[192].

وتعددت استعارة الشطرنج في السياسة والتخطيط الاستراتيجي، فها هو مستشار الأمن القومي الأمريكي السابق زبجنيو بريجنسكي يرى العالم رقعة شطرنج في كتابه الشهير «رقعة الشطرنج الكبرى: الأولويَّة الأمريكية ومتطلباتها

الجيوستراتيجية»، والذي يحوي تنظيرا وتحليلا ونبوءة لكيفية استمرار بلاده مسيطرة على العالم أطول فترة ممكنة، عبْر سرد تاريخي أراد من خلاله أن يبرهن على أن الإمبراطورية الأمريكية مختلفة عن غيرها من الإمبراطوريات التي حكمت العالم منذ فجر التاريخ، ثم يعدد ركائز قوتها، وأسرار ظهورها السريع باعتبارها قطبا أوحد في العالم المعاصر، والقوى الأخرى التي يمكن أن تنافسها، والتحديات والتهديدات التي ستواجهها، والأماكن التي سيتعزز فيها النفوذ الأمريكي، والأرض التي ستكون نقطة انطلاقها إلى الهيمنة على العالم، والقوى التي ستساندها في سبيل تحقيق هذا الهدف[193]. وهناك من حاول توزيع أدوار الدول في منطقة الشرق الأوسط بالطريقة نفسها التي تتوزع بها قطع الشطرنج على رقعتها، فدولة تمثل «الملَك» وأخرى تمثل «الوزير» وثالثة تمثل «الطابية» ورابعة تمثل «الحصان» وخامسة هي «الفيل»، وهناك من ليس بوسعها سوى أن تكون «بيادق»، ويدور التزاحم والتنافس والصراع بينها على هذا الأساس، بينما تحاول قوى أخرى أن تقحم نفسها على الرقعة باحثة عن دور بأي ثمن.

واستعار راي تاكير، من واقع خبرته الطويلة بالشؤون الإيرانية وعضويته في مجلس العلاقات الخارجية الأمريكية، لعبة الشطرنج في تحليل السياسة الإيرانية الخفية، خاصة حيال العراق، التي نُفِّذت بأيدي أحمدي نجاد الذي يمثل جيل العائدين من الحرب، وأستاذه خامنئي، والبراغماتي هاشمي رافسنجاني، والإصلاحي محمد خاتمي، في غفلة من إدارة الرئيس جورج بوش الذي غزا العراق، فسلَّمه، من دون قصد منه، إلى النفوذ الإيراني[194].

وصوَّر وليام جاري كار، وقد كان ضابطا في البحرية الكندية وكاتبا صُفِّي هو وعائلته في ظروف غامضة، الأرضَ على أنها مجرد رقعة شطرنج، تمتد أيدٍ خفية لتحرك ما عليها من قطع في صمت ومكر ودهاء، ليصبح القادة بل الشعوب طوعَ بنانها، قاصدا بهذه القوة الخفية حاخامات اليهود وجماعات الضغط التابعة لهم في مختلف الدول، مسميا إياهم بالنورانيين الملحدين، الذين يسعون إلى نشر الفساد والرذيلة، خصوصا بين الشباب، وإنهاك الأمم، سواء بدفع عملائهم إلى سدة الحكم، أو بنصب فخاخ لكبار الساسة كي يقعوا في الفساد والرشوة والتزوير، ومن ثم يسهل على هؤلاء المُتخفِّين ابتزازُهم، ومن ثم تسييرهم كيفما

شاءوا، أو عبر إثارة الأزمات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، لترهق الدول بالديون والاضطراب والفوضى. ويصل كار في تصوره هذا إلى درجة أنه يَعتبر الثورات الكبرى، الإنجليزية والفرنسية والروسية والإسبانية، حلقات في مسلسل واحد متناسق ومخطط له من قِبَل المنظمات السرية العالمية، وأن قادة كبارا مثل تشرشل وستالين وروزفلت هم مجرد أحجار على رقعة شطرنج، تحركوا بلا إرادة منهم مستشهدا في كتابه هذا، الذي استغرق إعداده أربعة عقود، بقرائن تُبين تغلغل عائلات يهودية كبرى في صفوف النخب الحاكمة في بلدان عدة لتصبح في طليعتها، وبكتب سابقة منها «بروتوكولات حكماء صهيون» وبعض المخطوطات المحفوظة في مكتبات عامة[195].

بل تعدت استعارة لعبة الشطرنج مسائل السياسة والحرب، حيث وُظِّفت في التعبير عن اللغة ذاتها، وهي بالقطع حامل المجازات الأول. وقد حاول عالم اللغويات السويسري فيرديناند دي سوسور أن يقرِّب قواعد اللغة ومكوناتها إلى الأذهان، متجاوزا الدرس اللغوي ذا الطابع التاريخي الذي يعتبر اللغة تطورا للأصوات، وينظر إليها على أنها بوصفها رقعة شطرنج يتغير وضعها باطراد في كل نقلة ينفذها أحد اللاعبين، وعندها يمكن وصفها بشكل كامل نحدد فيه وضع كل قطعة في الصورة الإجمالية الماثلة أمامنا، متجاوزين الشكل السابق لها، كما نغض الطرف باستمرار عن نقلاتنا الفائتة على الرقعة ونحن نتقدم في اتجاه تحقيق الهدف وهو «موت الملك» أو خنقه. وقد كرر الفيلسوف النمساوي لودفيغ فتغنشتاين الاستعارة ذاتها، رابطا المعنى المفرد لأي اسم بالقضية التي نعالجها في كلامنا أو كتابتنا، ليشترك اللعب واللغة، بوصفها ممارسة اجتماعية، مع الشطرنج في عملية تبادل الأدوار بين اللاعبين، واحترام قواعد اللعبة، وفهم السياق العام الذي تحدث فيه[196].

لكن استعارة الشطرنج في عالم السياسة تبدو أشبه بمغامرة، أو تمرين عقلي خيالي، لأن واقع اللعبة غاية في التعقيد، حيث يُخبرنا اللاعب الروسي جاري كاسباروف، الذي احتل عرش بطولة العالم للشطرنج بلا منازع طوال 15 عاما، أن البدائل أو الاحتمالات في لعبة الشطرنج، التي لها أبعاد سياسية وحربية وقانونية وفكرية ونفسية وروحية، تبلغ 10 مرفوعة إلى 120 من الألعاب المحتملة (12010)[197].

لقد كانت الشطرنج في سالف الأيام وسيلة مجدية لإرساء دعائم السلم العالمي حين يقبل المتحاربان بنتائج مباراة في هذه اللعبة، إلا أنها سرعان ما نُسبت إليها المشاكل السياسية، بعد أن لعبت بها السياسة وغيرت أهدافها النبيلة أو البريئة إلى استعمار مباشر، أو غير مباشر، للدول والمجتمعات، بل أحيانا استعمار للعقول والأفكار التي تدعو إلى النقيض من هذا. ولم تلبث أن زاحمت لعبة «الدومينو» الشطرنج في السياسة الدولية، قبل أن تتحدث وزيرة الخارجية الأمريكية كونداليزا رايس عما أسمتها «الفوضى الخلاقة»[198]، فنظرية الدومينو ظهرت خلال الحرب الباردة، وتقوم على أنه إذا تشابهت دول في نظم الحكم فإن أي تغيير في نظام منها ستتبعه تغييرات متتالية في البقية، في حالة أشبه بتوالي أو تدحرج قطع الدومينو، حيث إن سقوط إحدى قطع الدومينو على القطع الأخرى التي تليها، تؤدي إلى توالي سقوطها في اتجاه واحد. واستُعمِلت هذه النظرية في مجال النظم السياسية المقارنة، لتتوصل إلى نتيجة مُفادها أن تقدم درجة الديموقراطية أو تراجعها في دولة معينة ينتشر ويُعدي الدول المجاورة لها.

وأثر الإيمان بـ «الدومينو» في السياسة الخارجية الأمريكية عقودا من الزمن، فقد أطلقها الرئيس إيزنهاور في العام 1954، مجازيا، لإيضاح الأهمية الاستراتيجية لفيتنام، من منطلق اعتقاده أن فيتنام إن خضعت للشيوعية فسوف تتبعها بلدان جنوب آسيا، وتصبح أستراليا ونيوزيلندا معرضتين للخطر في خاتمة المطاف. وكانت هذه النظرية هي القوةَ المحركة للسياسة الأمريكية في أماكن أخرى في العالم، فمثلا، يبدو أن رونالد ريغان كان يعتقد أنه إذا ربح رجال الساندينيستا في نيكاراجوا فسوف تصبح أمريكا الوسطى شيوعية برمتها، وتبقى تكساس عُرضة للخطر. وما جعل الأمريكيين يعتقدون هذا هو ما جرى لبلدان صغيرة سقطت فريسة للعدوان الفاشي في ثلاثينيات القرن العشرين[199].

وربما وجد كاسباروف نفسُه أن استعارة الشطرنج في عالم السياسة ليست بهذا الترتيب المحكم الذي كان يدور في ذهنه، فقد حاول اقتحام عالم السياسة بدخوله في منافسة شرسة على الرئاسة الروسية، فلم يجد خصمه مستعدا لمنازلته بالهدوء والعقلانية والحكمة التي تسيطر على لاعبي الشطرنج، إنما أودعه السجن، وأنهى اللعب قبل أن يبدأ، وبذا تبقى الحقيقة المعبِّرة عن عدم إحكام هذا اللون من

الاستعارة أحيانا، وهي ما قالته كارن روس: «يتعذّر التنبؤ بالطابع المستقبلي لهذا العالم.. لقد مضى إلى غير رجعة زمن استغفالنا وجعلنا نرى العالم رقعة شطرنج: مخططا ومفصلا وواضحا، بل سوف يتبدى لنا كما هو في الواقع الفعلي»[200]، لكن هذا لا يمنع أبدا من أن الاستعارة بين السياسة ولعبتي الشطرنج والدومينو ستظل قائمة في التفكير والخطاب السياسي في مختلف الدول بغض النظر عن تفاوت قدراتها.

و ـ المجتمع الرأسمالي «مول» والتمويل «غزو» والاشتراكيون «قطط سمان»

يجد المتظاهرون ضد اجتماعات «قمة العشرين» أنفسهم يجترون كثيرا من الاستعارات، وذلك في معرض سعيهم إلى أن يقولوا للعالم كله: إن الرأسمالية المتوحشة منبوذة، والسكوت عنها يؤذِن بخراب العالم أكثر وأكثر، والنظر إلى كل ما في حياة البشر على أنه قابل للبيع والشراء يشكل خطرا داهما على إنسانية الإنسان الذي يجب أن يكون الاقتصاد خادما له، لا أن يكون هو خادما للاقتصاد كما تريد الرأسمالية في طورها الأشد ضراوة. وتسكن هذه الاستعارات كثيرا من شعاراتهم ولافتاتهم وآرائهم.

بالطبع فإن استعارة التوحش من بين أشجار الغابات الداغلة وإلقائه على الرأسمالية ينطوي على قدر من المبالغة والتجاوز، إذ ليس كل توجه رأسمالي متوحشا بالضرورة، حيث أدت بعض الرأسماليات دورا مهما في بناء الدول، وبرهنت على أن وجود «الحافز الفردي» مهم جدا للتنمية، وهو أمر لم تتفهمه الدول الشيوعية والاشتراكية فتساقطت تباعا.

ربما تقع استعارة التوحش هذه على المستغلين والمحتكرين، وكذلك من يقدمون للناس «المول» على أنه نموذج للحياة الاجتماعية المثلى التي يجب أن يحياها البشر من الآن فصاعدا. فكثير من الأطروحات الاقتصادية التي عرفها العالم في العَقدين اللذين أعقبا انهيار الاتحاد السوفييتي ركزت على إطلاق الحرية لفعل الأسواق، قاصدة بهذا في الأساس فتح الأبواب على مصاريعها أمام الشركات العملاقة المتعددة الجنسيات، وإن كان هذا يحدث تحت طائلة مخاتلة

وخداع يرتبطان بفضائل التحرر الاقتصادي، وهو توجه له في حد ذاته ما يسوِّغه دوما، لكن ليس بالطريقة التي يريدها هؤلاء.

وقد انطلقت هذه الفكرة من أن السوق تستطيع بمفردها، أو من تلقاء نفسها، أن تحقق التوازن الاقتصادي والنمو الملموس. وفُرِض هذا المسار على العالم الثالث؛ فراحت المنظمات المانحة والراعية تضع «أجندات» وتطالب هذه الدول بالالتزام بها، وألا تحيد عنها، باعتبارها «الوصفة العلاجية» الوحيدة القادرة على تحقيق النمو والتنمية. وفُرِض هذا المسار من دون مراعاة ظروف ومصالح الدول الفقيرة، بل إن بعضها استُخدِم باعتباره فأر تجارب للوقوف على مدى نجاعة رؤية اقتصادية غربية ما مِن عدمها. ولم تعطِ الدولُ المتقدمة صناعيا للدول النامية والمتخلفة في هذا المضمار، فرصةَ أن تدير معها حوارا بشأن «الأصلح اقتصاديا» أو المناسب لها.

وظلَّ هذا الوضعُ قائمًا حين نُكِبَ العالمُ بأزمةٍ ماليةٍ طاحنةٍ عاناها الجميعُ، وهي في بنيتها كانت أزمة في النظام الرأسمالي الاحتكاري في تطوره وفي التزامه بالجانب المتطرف من أيديولوجيته الليبرالية الاقتصادية، ومن ثم فتحت الباب أمام سؤال محوري وجوهري وعريض عن مصير هذا النظام، وأعادت طرح المقولات والرؤى التي انتقدت الرأسمالية المفتوحة بلا نهاية وبلا ضوابط، ومنها ما ذكره كارل بولانتي، أستاذ التاريخ الاقتصادي الإنجليزي في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين، من أن هناك كارثة تكمن في المسعى اليوتوبي لليبرالية الاقتصادية لإقامة نظام سوقي قادر على تنظيم نفسه بنفسه[201].

واستعارة «المول» هذه لم تُنتَقد في زماننا فقط، بل إن هذا موجود من زمن سابق، حيث حذر آدم سميث نفسُه من هذا المسار والخيار حين ربط بين الملكيات الكبيرة وعدم المساواة، وأكد أن الوفرة لدى الغني تفترض فقر كثيرين، وهو قول شبيه بما هو منسوب إلى علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه، من أنه «ما اغتنى غني إلا بفقر فقير»[202]، لكن الغرب لم يكن معنيا بسماع أي أصوات من خارجه عن الطرق الاقتصادية الأفضل لتحقيق سعادة الطبقات الأعرض من البشر.

ومع العولمة الأداتية «اختُزِل الإنسان في بُعده الاقتصادي الباحث عن إشباع حاجات الجسد من المتعة واللذة والترفيه، ما جعل قيمته تنحصر فيما يستهلكه، مستسلما للغة الإعلانات التي تعمل في دأب على صناعة الموافقة، وبيع الأحلام، وتعطيل الميل العقلاني والحس النقدي، بل والحفر في اتجاه هويات جديدة، مقطوعة الصلة بمواقفها وتاريخها ومرجعياتها الثقافية، أو صنع حالة من التمركز حول الذات، في ظل تحويل الجماعة إلى قطيع استهلاكي يبتكر نجومه وقيمه المتصلة بالنجاح والربح باعتبارهما البوابتين الرمزيتين لفهم روح العصر، والانخراط فيه، والشعور بالانتماء إليه»[203].

وفي مقابل هذا الاتجاه المفعم باستعارات الرأسمالية، وُلدت استعارات مضادة في ركاب المطالبة بتأطير عمل الأسواق بواسطة تقنين اجتماعي تتجلى فيه مصالح الطبقات الشعبية، أي تحديد شروط توافق اجتماعي جديد خاص بالمرحلة، وقائم على تطوير ميزان القوى لمصلحة الشعوب، عبر تحقيق أهداف مرحلية مثل التوظيف الشامل للأيدي العاملة، وتعديل توزيع الدخل القومي، وإنعاش حركة التنمية، وكلها مسائل مرتبطة بإنعاش دور الدولة الوطنية بوصفها الإطار المناسب لبلورة وتنفيذ هذه المشاريع.

وهذا المطلوب لا بد أن يشمله أي حوار حقيقي أو استعاري قائم بين الشمال والجنوب، وإلا ظل العالم يعاني ويلات الأزمات الاقتصادية المتلاحقة التي تنجم عن تدابير من يتصورون أن الدنيا ليست سوى «مول» كبير، وهي استعارة ملفقة، لأن الحياة فيها من التفاوت الطبقي والمتاعب المهنية والظروف الخشنة ونقص الموارد وزيادة الحاجات المراد إشباعها ما لا يجعلها أبدا مجرد متجر وملهى تتوافر فيه كل السلع ولا تقع العيون فيه إلا على كل شيء ملون وبراق وجذاب وناعم.

وفي هذا السياق تتجلى أيضا استعارة قوية استعملها أرنست فولف في كتابه «صندوق النقد الدولي... قوة عظمى في الساحة العالمية» حين وصف الصندوق بأنه «جيش متوحش يغزو الدول بسلاح المال»[204]. وهي استعارة مهمة، تحتاج إلى شرح وتوضيح.

إن وظيفة الصندوق الأساسية تكمن من الناحية الرسمية في العمل على استقرار النظام المالي وفي مساعدة البلدان المأزومة على تلافي ما تعانيه من مشاكل،

لكن الواقع أن الأمر لا يجري وفق هذه الاستقامة، لتبدو تدخلات الصندوق أشبهَ ما تكون بغزوات جيوش متحاربة، لاسيما أنه في كثير من تدخلاته ينتهك سيادة هذه الدولة أو تلك، ويجبرها، أو يدفعها، على تنفيذ إجراءات ترفضها الأغلبية العظمى من المواطنين، وتخلف وراءها مساحة عريضة من خراب اقتصادي واجتماعي. وفي كل هذه «الغزوات»، وهو مجاز قوي من دون شك، لم يستخدم الصندوق أسلحة أو جنودا، بل كان يستعين بوسيلة غاية في البساطة، وبواحدة من آليات النظام الرأسمالي، وهي عملية التمويل.

ومر هذا الغزو بأربع مراحل، أو معارك، الأولى كانت في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، وخلالها بذل الصندوق جهدا فائقا في سبيل تمكين الدولار الأمريكي من رقبة الاقتصاد العالمي، فصار هو العملة القائدة، وأصبحت المصارف والشركات الأمريكية هي الأكثر استثمارا في العالم. وقد انتهز الصندوق فرصة تحرر كثير من الدول من الاستعمار في الستينيات ومد إليها يده، بدعوى إعانتها على مواجهة الظروف الاقتصادية القاسية التي كانت تعانيها من جراء النهب الاستعماري الممتد، وكانت هذه هي بداية وقوع تلك الدول في حبائل الصندوق.

والمرحلة الثانية تعاون فيها الصندوق مع الحكومة العسكرية الديكتاتورية في تشيلي بعد انقلاب بينوشيه، ومثَّل بهذا الجناحَ الاقتصادي لتدخلات المخابرات الاقتصادية الأمريكية في أمريكا اللاتينية بغية محاربة اليسار، وتمكين النمط الاقتصادي الليبرالي. وبدأت المرحلة الثالثة بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، إذ إن التحولات الاقتصادية التي جرت فيما كانت تُسمى «الكتلة الشرقية» فتحت بابا واسعا أمام الصندوق للتغلغل في اقتصادات هذه الدول، فاتسعت، مع السنين، الهوةُ بين الطبقات، وتراكمت الثروات في جيوب قلة محتكِرة من رجال الأعمال أو كبار رجال بيروقراطية الدولة. أما المرحلة الرابعة فقد بدأت بأزمة القروض العقارية الأمريكية عالية المخاطر في العام 2008، والتي سببت اهتزاز الاقتصاد العالمي برمته، فتدخل الصندوق طالبا إجراءات تقشفية أدى تطبيقها إلى كوارث اجتماعية متعددة الأبعاد، منها بطالة مفرطة في صفوف الشباب، وتقوُّض أنظمة الرعاية الاجتماعية، ومنها التأمين الصحي ودعم السلع الأساسية، واتساع رقعة

الفقر، في مقابل احتكار حفنة من الأغنياء ثروات الدول. وكانت لهذه الأوضاع الاقتصادية المشوهة نتائج جارحة على السلم الاجتماعي والاستقرار وبرامج التنمية، وفتحت نوافذ لا حصر لها لتدخل الولايات المتحدة الأمريكية خصوصا في شؤون كثير من الدول، ليس فقط من خلال إدارة وتسيير اقتصادها عبْر الصندوق، بل أيضا بخلق طبقة مترفة ترتبط مصالحها بالعالم الرأسمالي.

وإذا كان فولف قد وصل بالاستعارة إلى مداها حين اعتبر ما يضطلع به الصندوق هو «غزوًا»، فإنه يرى أن الحرب التي يشنها لا تخلو من ابتزاز دول كثيرة مستهدَفة، وهو مطمئن إلى أن أغلبها سيقبل الابتزاز تحت ضغط الفاقة والحاجة، وعليه فإن الصندوق الدولي لا يختلف في هذا عما كانت تفعله الإمبراطوريات الاستعمارية، وهي تحشد جيوشها الجرارة على حدود دول تهددها بالاجتياح، فلا يكون أمام هذه الدول من سبيل سوى الاستجابة لكل ما يطلبه الغزاة. وكما كان لهذه الإمبراطوريات جبروت، فإن الصندوق له جبروته الذي يفوق به أي نفوذ وصلاحية ومَلاءة تتمتع بها أي من المنظمات المالية، وغير المالية، في العالم بأسره.

وهناك من يرى أن «جنرالات المال» - وهو تعبير استعاري بالطبع - أي خبراء الصندوق الذين يفحصون اقتصادات الدول الفقيرة المقترضة، ليس لديهم الدواء الشافي، بل هم مثل أطباء يطيلون أمد العلاج في سبيل استنزاف أموال المرضى.

وقد بدا خبير التنمية الراحل الدكتور أسامة الخولي أشبه بقائد حرب يعتذر عما ارتكبته قواته من فظائع، حين أدلى بشهادته عن تجربته في البنك الدولي على مدار أربعة عقود. فهذه الشهادة جاءت كرسالة اعتذار إلى العالم، إذ تحدث عن السيارات الفارهة التي كان يركبها خبراء البنك لتشق طريقها وسط المُعدِمين، فتتعلق بها عيون أطفال بائسين، وهم يظنون أن هؤلاء الخبراء سيجعلونهم يخلعون أسمالهم البالية، ويتذوقون ما يملأ بطونهم الخاوية، لكنهم في الحقيقة كانوا يزدادون فقرا، وتنغلق أبواب ونوافذ أخرى أمام مستقبلهم.

وفي نظر هؤلاء فإن «البنك الدولي» ليس بأفضل حالا من «الصندوق»، بل هو الوجه الآخر له، وكلاهما يضمن هيمنة للرأسمالية الغربية على العالم، وفي قلبها الولايات المتحدة الأمريكية، التي باتت أكثر إدراكا بعد توعكها في الصومال والعراق وأفغانستان وقبلها فيتنام، أنه ليس بوسعها أن تعيد «الاستعمار التقليدي» إلى

العالم، فاستبدلت بالجنرالات خبراءَ اقتصاديين، وبالرصاص الدولاراتِ، وبالحرب النفسية «الروشتات» الاقتصادية ذات الطابع الدعائي، صانعة ألوانا من الاستعارات الجائرة والخادعة في الوقت نفسه.

لكن هذه الرؤية اليسارية المشبعة بالمجاز تُقابَل، بالطبع، برؤية يمينية غارقة في مجاز مضاد، تدافع عن هذه الهيئات الاقتصادية الدولية، وتجعل في ركابها ورحابها خيرا كثيرا، من تنمية وانتعاش اقتصادي، عبر مساعدة الدول على تخطيط اقتصاداتها على نحو مختلف.

في الاتجاه المضاد لم يخلُ النقد الموجَّه إلى الشيوعية والاشتراكية من استعارات قوية، أعطت النقد جاذبية ما. وقد دار النقد في العموم حول اتهام الشيوعيين بأنهم لا يكادون يستولون على الحكم حتى يصادروا أملاك الأغنياء ويطاردوهم، من دون تفرقة بين من يحوز ثروته بجهده واجتهاده ومن يسرق المال العام. ويبدو أتباع هذا المذهب متذبذبين، أو متناقضين، فهم يجمعون المال لأنفسهم باسم عدالة التوزيع، ويرفضون التنافس القائم على تكافؤ الفرص، والذي يجاري الانتخاب الطبيعي[205].

وكانت الاستعارة الأشهر في وصف بعض الاشتراكيين والشيوعيين الذين امتلأت بطونهم وجيوبهم على حساب الطبقة العاملة، بعد أن اعتلى هؤلاء مناصب كبرى في الدولة، بأنهم «القطط السمان»[206]. فهؤلاء، لاسيما من تحلَّقوا حول الرؤساء السوفييت المتعاقبين، قد أثروا ثراء فاحشا، بلا أي مبرر مشروع، بينما كانوا يتابعون ما كانوا يسمونه «الزحف الأحمر» في العالم على مدار سبعة عقود تقريبا، وهي استعارة أخرى تصور تمدد الأفكار الشيوعية في مختلف قارات العالم.

وهناك استعارة أخرى أشمل تتمثل في تصور اليساريين عبر العالم أن بوسعهم الإتيان بالنموذج السوفييتي إلى بلادهم، في وقت كانوا فيه يجهلون، أو يعلمون ويغضون الطرف عن العيوب والثقوب التي تعتريه، والتي كانت بمنزلة السوس الذي ينخر الخشب في هدوء ودأب حتى يتهاوى فجأة. وقد ثبت أنها كانت استعارة لأفكار ومفاهيم لا أساس واقعيا لها[207]، وأن الأجدى هو الدفاع عن العدل الاجتماعي بوصفه قيمة عظيمة، لا استغناء عنها، من دون ربط هذا حتما بالأيديولوجية الشيوعية التي فسدت من داخلها، لأنها انحازت إلى المساواة

الحسابية التي تقوم على معادلة «من كلٍّ على قدر طاقته، ولكلٍّ على قدر حاجته» بينما الأجدى للمجتمعات دوما المساواة في تكافؤ الفرص، ثم ترك القدرات الفردية تعمل في اتجاه التحقق والنجاح الذاتي.

ز ـ الفقر في حيز الاستعارة

منذ أن تفتحت أذهاننا على السياسة، متابعةً واهتماما وفكرا وممارسة، ونحن نسمع عن الجهد الذي تبذله الدولة، أيُّ دولة، في سبيل تحسين أحوال «محدودي الدخل» و«الانحياز إلى الفقراء» و«محاربة الفقر». وكان الاصطلاح الأخير يثير في مخيلاتنا صورا بعضها يجعلنا ننفجر ضاحكين فيما بعد حين نسترد عقولنا الشاردة، ونُمعن النظر فيما تخيلناه، ونخضعه للتفكير المنطقي. فقد كنا نتصور هذه الاستعارة على أن من هم في السلطة، أو أهل الحكم، يصطفون في صرامة وحزم بعد أن ارتدوا لباس القتال، ويمسكون في أيديهم سيوفا أو بنادق، ويهجمون على أشباح شريرة تسمى الفقر، فيُرْدُونها قتلى، فتضج لهم الساحات بالتصفيق والتهليل، وتزغرد النساء في النوافذ انبهارا بالنصر المبين.

كنا نمارس في تصوراتنا هذه ألعابا خيالية لا تبتعد كثيرا عن المجاز الساكن في تعبير «محاربة الفقر» الذي لا تكف السلطات المتعاقبة عن الإتيان على ذكره، بينما الحقيقة تمضي في الاتجاه المناقض تماما، إذ يزداد الأثرياء ثراء والفقراء فقرا على مستوى العالم كله، بدرجات متفاوتة بين دولة وأخرى.

إن قضية الفقر قادرة على أن تصنع طَوال الوقت موضوعاتٍ متجددة غارقة في الأسى. فها هو صلاح هاشم يقول في مقدمة كتابه «الفقراء الجدد»: «ظننتُ في كل دراسة بحثية أجريتُها أنني وفيت تلك القضايا حقها، ولكن يبدو أن قضايا الفقراء باتت مرضا عنكبوتيا أو سرطانا متشعبا، لا يمكن وصفه أو الحديث عنه في كتاب واحد، أو دراسة بحثية واحدة»(208)، ومثل هذه الدراسات المتعددة التي يطلبها، إن كانت تتوسل بالأرقام من أجل التدقيق العلمي، فإنها لن تكون قادرة على تجنب الاستعارة إن كان كاتبها بصدد توصيف الفقر، ووصف حال الفقراء.

وأمام هذا التجدد، الذي تحمل معه قضية الفقر حُجَجها القوية، لا يكون في مقدور أي سلطة مسرعة صوب اليمين أن تتجاهل مطالب الفقراء الذين

تضاف إليهم مع مطلع شمس كل يوم جديد أعداد غفيرة، وتستعر في نفوسهم النزعة إلى التمرد والاحتجاج. ونظرا إلى أن قدرة بعض السلطات على الاستجابة لهذه المطالب تتراخى وتتراجع مع استشراء الفساد، وضعف الموارد والإمكانيات أو الإصرار على سياسة الانحياز إلى الأثرياء ومن يتبعونهم، فإن من بأيديهم القرار يكون أمامهم خياران: إما مصارحة الفقراء بأن أوضاعهم ستزداد سوءا لأن السلطة عاجزة عن حل مشكلاتهم، وإما إظهار التعاطف معهم، وإحياء الأمل في نفوسهم بأن ما هم فيه من بؤس إلى زوال، ولو بعد حين، وهنا يستيقظ «المجاز السياسي» وتلتهب الاستعارات والتشبيهات والكنايات، لتساعد من يخاطبون الفقراء على إقناعهم، أو على الأقل كسب ودهم مؤقتا، إما لأنها في حاجة إلى تعبئتهم في الانتخابات، التي يستغل بعض المرشحين فيها الفقر في شراء أصوات، وإما لاتقاء غضبهم العارم، الذي إن انفجر لا يُبْقِ ولا يذر.

وهناك وجهتا نظر عن الفقر تستقران، من دون شك، في أذهان كثيرين ممن يجلسون في كراسي الحكم، الأولى هي تلك التي كان يعتقد فيها «هنري مايو» وهو يصف المهمشين في لندن بأنهم «سلالة ضيقة الأفق، بارزة الأشداق، سليطة اللسان، تكره العمل المنتظم، ولا تدخر شيئا للمستقبل سوى كراهية الأغنياء، ولا تتحسب عواقب تصرفاتها، ولا تتصور أن من لا يعمل في وسعه أن يتسول أو يثور»[209]، والثانية هي التي يرد بها هاشم على «مايو» فيتعامل مع الفقراء على أنهم «عامة الشعب الذين لا يختلفون عن ملاك المال والسلطة إلا في جودة الحياة»[210]، وهو تصور حقيقي وإنساني ينجو من النظرات المتعصبة الضيقة، التي تجافي العلم والأخلاق، وتتوهم أن الفقراء صنف آخر من البشر، لا يجوز التعاطف معهم، بل يجب إلقاؤهم بين شقي رحى مجاز آخر يسمى «الإصلاح الاقتصادي» أو «التكيُّف الهيكلي» يطحنهم بلا هوادة ولا تحسُّبٍ ولا ورع.

وفي هذا الصدد هناك مثلا مجازات عديدة تُستخدم لنزع البشرية عن العمال المهاجرين في الولايات المتحدة الأمريكية، واستعمال استراتيجيات خطابية متباينة للتعامل معهم، ومع الفقراء، باعتبارهم الخصوم، واستعمال المقابلة بين «نحن» و«هم»، واستعمال المجاز في ترسيخ «تمثيل سلبي» لهم ولمن يتحالف معهم من أحزاب اليسار[211].

ويتسع الأمر مع اللغة التي ينطق بها مسؤولو المنظمات والهيئات الاقتصادية الدولية حول الفقر، والتي تتراوح بين «القطنية» و«الخشبية»، وتنبع من أيديولوجية متوارية، توظف الخطاب في إضفاء شرعية على تصرفات هذه المنظمات، وتنأى بنفسها عن إعطاء أي فرصة لمناقشتها، وإمعان التفكير في أطروحاتها «النيوليبرالية»، بل تقبلها على حالها، كأنها أمر حتمي، لا بديل عنه، ولا فكاك منه. وبذا يُستَبعد أي خطاب لا يلتزم بالمعجم الذي تحدده، والذي بدوره يعمل على إخفاء المظالم الاجتماعية وراء أسلوب خطابي ولافتات وشعارات من قبيل «عالم أفضل للجميع»، الذي حملته وثيقة للأمم المتحدة[212].

وفي البلاد التي يعشش فيها الفساد المالي والإداري، نجد بعض من حازوا ثروات طائلة في غفلة من الحساب والحِسبة بالمعنى الديني، ومن المساءلة والرقابة بالمعنى المدني، ينظرون إلى الفقراء من علٍ، بأنوف شامخة، وعيون تتسع من فرط الغضب، ووجوه تتغضن ملامحها من الاشمئزاز، وبعضهم تملأ العجرفة رأسه، فتعمي بصيرته، ليسأل نفسه: ماذا لو جمعنا الفقراء في صحراء مترامية، وأطلقنا عليهم الرصاص، لنتخلص من عبئهم إلى الأبد؟ وهو موقف لا يروق بالطبع لبعض الرأسماليين الوطنيين الكبار الذين بنوا إمبراطورياتهم الاقتصادية بالعَرق والذكاء والمثابرة، ويعلمون أن في أموالهم حقا معلوما للسائل والمحروم، سواء من زاوية خيرية، أو لحرصهم على دفع الضرائب بانتظام، والإيفاء بحقوق العمال.

4

المبالغة

تبدو الكلماتُ الصارخةُ الصاخبةُ أشبهَ بأحجارٍ مسنونةٍ تُلقَى في وجوهِ سامعيها، على رغم أنها، على المدى الطويل، لن تكون أكثر من رغوة صابون تأكلها شمس الوعي حين تشرق في صباح الشعوب المتطلعة إلى التحرر والانعتاق والاعتدال والتعايش.

لكن السياسي يجد نفسه في حاجة ماسة أحيانا إلى مثل هذه الكلمات التي تنطوي على مبالغة، لاسيما إن كان مستبدا. فالمستبد والمتطرف يتعاملان مع اللغة بالطريقة نفسها، كلمات زاعقة لا تنشغل بإقناع الناس، بل بخداعهم، تخاطب عواطفهم وتهين عقولهم، لأنها لا تُعنى بها، أو تتعامل معها باعتبارها

«إن «الرمزيةَ» المرتبطةَ بشخصٍ أو حدثٍ، أو شخصٍ يستغلُّ حدثًا، أو حدث يصنع شخصا، لا تكون مسألة حقيقية في كل الأحوال، إنما تتخذ مجازا ينطوي على مبالغةٍ ما سواء في عقل السياسي أو في المخيلة الكلية للشعب»

شيئا مهملا، أو على الأقل تتصور أنها مُعطًى مضمونٌ، لا يجب بذل أي جهد في سبيل استمالته.

وعلى إطلاقية زعيم أو قائد يتصور أنه يمتلك ناصية القول وجميع الحجج والفهم البات لما تقتضيه المصلحة العامة، ووثوقيته المزعومة المستندة إلى أيديولوجيا أو وهم يملأ رأسه، قد يكون منتِج الخطاب الاستبدادي والمتطرف هذا واعيا بما يفعله، لأنه يدرك أن إيقاظ العقول، حين يدخل معها في نقاش أو يفتح أمامها بابا للحوار للمساءلة والمراجعة والنقد، يشكل خطرا داهما عليه، ولو بعد حين.

وقد عبَّر المسرحي الإنجليزي كريستوفر مارلو عن أوسع حدود المبالغة حين صور القائد المغولي المتوحش تيمورلنك وكأنه يمسك القدر بيده، ويقيده بإحكام بسلاسل حديد، ويكون في وسعه أن يغير دفته. فهذا أوسع حد لمبالغة تحل برأس مستبد يظن أن بيده كل شيء، وكأنه إله يملك الكون ويقبض عليه بأصابعه، في صورة مجازية أسطورية، لم تُرسم هباء، بل لإظهار الدرجة القصوى التي يظن طاغية أنه قد وصل إليها.

والأسئلة التي تطرح نفسها برسوخ في هذا المقام هي:

ما الفرق بين الفصاحة والبلاغة والمبالغة؟

وهل كل مبالغة مرفوضة؟ أو أن هناك مبالغة يمكن قبولُها لأسباب وجيهة؟

وما أبرز الأمثلة أو الحالات أو النماذج لوجود المبالغة في حياتنا الاجتماعية والسياسية؟

أولا: ما بين الفصاحة والبلاغة والمبالغة

هناك فارق بين خطاب سياسي فصيح يوظف بوعيٍ الأساليبَ البلاغية من استعارات وكنايات وتوريات، ويعرف بدقة وقت الإظهار والإضمار، وبين خطاب آخر غارقٍ في الرطانة، التي تبني تلا من الكلمات ذات الإيقاع الصاخب، يظن معه صاحبه أنه قد ملك الآذان والأفهام، ثم لا تلبث أن تتهاوى صريعة، لأنها تبدو لدى السامعين مجرد مبالغة، تزعم ما يخالف الحقيقة بغية المخاتلة والخداع أو مداراة عيب لدى منتج الخطاب الذي يظن أو يتوهم أن الصوت الزاعق في وسعه أن يخفي أوجه القصور.

لهذا من الضروري أن نفرق بين أمرين:

أ ـ الفصاحة: وهي كلام مرتب ومنسق ومنمق ومنظم، ينطقه صاحبه بلسان لا اعوجاج فيه، ولا تلعثم، أو تباطؤ أو شرود، وهو واثق بقدراته على التحدث بطلاقة، ومن امتلاكه الظهور إلى جانب الإبانة، مدركا الفرق بين البيان، الذي ينصرف إلى توضيح المعنى، والبديع الذي يرصع الكلام بالمحسنات غير معني بقول الحقيقة، بل قد يغرق في توجيه الاتهامات الباطلة، والأوصاف السلبية المبالغ فيها.

ب ـ البلاغة: وتنطوي على كلام ذي بيان، لكنه يركز على الإقناع، ويتوسل بالحِجاج، فالبلاغة اسم مشتق من الفعل «بلغ»، الذي يحمل معنى إدراك الغاية أو الوصول إلى المقصد النهائي. وتعدى مفهوم البلاغة التصورَ التقليدي الذي حازته في رحاب الأدب وركابه، فإذا كانت البلاغة الأدبية قد «ارتكزت على دراسة الصور البلاغية من استعارة وكناية ومجاز مرسل وسخرية، في أفق إعادة صياغة مفهوماتها، وتحديد آليات اشتغالها، والكشف عن القوانين المتحكمة في بنياتها، وضبط علاقاتها، فإن بلاغة الحجاج اتجهت منذ بداياتها الأولى مع اليونان واللاتين إلى دراسة الخطاب في وظيفته وفعاليته، أي دراسة الملفوظ الذي ينتجه المتكلم في مقام تواصلي محدد، لا لكي يعبِّر عن ذاته أو عن العالم الذي يعيش فيه، ولكن ليؤثر في المخاطب، ويغير رؤيته واعتقاده، ويحمله على الفعل»[1]، فلو كان الهدف الرئيس من اللغة هو نقلَ معلومة، فإن الهدف الرئيس من المعلومة هو الإقناع.

ويؤدي المجاز دورا بارزا في فصاحة الخطاب السياسي، حيث تحضر البلاغة في كل ألوانه وأشكاله، لتؤدي وظائف مهمة في صناعة المعنى، وجلب الإقناع. فالجمهور ينتظر من الساسة - إلى جانب الحقائق التي قد تعبِّر عنها الوقائع والأرقام - أن يمتلكوا فصاحة في الإلقاء أَفْرَطَ فنُّ الخطابة في تبيان جوانبها. لكن الجمهور ينفر من الساسة إن لم يكن لديهم سوى الكلام المرصع، والرطانة الجوفاء.

من هنا يجب أن تمتلك البلاغة قدرة على التأثير والتغيير، وهذا لن يتحقق إلا بإقناع الناس واستمالتهم، وهو ما لا يمكن أن يحدث بالتركيز على دغدغة المشاعر وإلهاب العواطف وإشعال الحماس فقط، بل أيضا أخذ ما يفيد العقول ويرضيها في الاعتبار، أي مخاطبة الوعي والفهم والإدراك، واحترام قدرة الناس على التمييز والنقد بقياس كلام المخاطب على ما في رؤوسهم من خبرات وتجارب.

إن الخطابة ليست مجرد رطانة أو فصاحة، إنما هي «فن مشافهة الجمهور وإقناعه واستمالته.. فلا بد من الإقناع، حيث يوضح رأيه للسامعين، ويؤيده بالأدلة والبراهين، ليعتقدوا فيه كما اعتقده هو. ولا بد من الاستمالة، والمقصود بها أن «يهيج الخطيب نفوس سامعيه، أو يهدئها، ويقبض على زمام عواطفهم، يتصرف فيها كيفما شاء، سارًّا أو محزنًا، مضحكا أو مبكيا، داعيا إلى الثورة أو إلى السكينة»[2].

وقد وصف أرسطو الخطابة بأنها «القدرة على الإقناع» رابطا بينها وبين الكلام المُبين، فيما رأى الرومان، وأشهرُهم في هذا القديس سانت أغسطين الذي فسَّر الإنجيل، أن لها خمسة أركان هي الإبداع والترتيب والتصوير والحفظ والإلقاء. وإن كان الركنان الأخيران ينصرفان إلى الرطانة أكثر من الاستمالة الطوعية النابعة من مخاطبة العقل، فإن الركنين الأول والثاني ينصرفان إلى الإقناع، إذ إن الإبداع، باعتباره عملية إرادية متوهجة ناقدة متجددة، يحوي في باطنه تفهُّم ضرورة الإقناع، الذي يحتاج أيضا إلى ترتيب للأفكار والصور التي تترجمها الكلمات.

لكن خطاب الرومان لم يَخلُ من مبالغة تجلت في تلك الإشادات الزاعقة بالجنرال تيوس، الذي ما كاد يدخل روما فاتحا حتى انهال على رأسه المديح واصفا إياه بأنه أشرف الأشراف وأنبل النبلاء، وأبو الفضيلة، وبطل روما الذي يستحق عرشها. وعلى النقيض من ذلك أتت المبالغة في هجاء العبد الأفريقي الأسود آرون، خادم وعشيق الأميرة تامورا، التي سعت إلى الجلوس على عرش روما أيضا، حين قال عنه الرومان بعد أن اعتقدوا واهمين أن العار قد لحق بهم حين أنجبت الأميرة منه طفلا نصفه أبيض ونصفه أسود: «لتُطبَّق العدالةُ على أرون، ذلك العبد الموري الملعون. ليشرب بوله ويأكل سوأته»، في حين وصفوا الأميرة نفسها بأنها «خائنة روما، وأميرة العار، المقهورة، المنحطة، المحتقرة». وربما تكون هذه المضاهاة الحادة هي التي أثرت في شكسبير، فغالى في وصف شرف الأسياد ونزق العبيد، مثلما تجلى في مسرحيته «عطيل»[3].

ولم يكن الباحث الأمريكي سام لايث مبالغا حين شبَّه الكلمات بالمسدسات المحملة بالرصاص، في معرض حديثه عنها باعتبارها قوةً ذات تأثير، لكن رصاصها لا يُجبِر ويقهَر، بل يُقنع من ينصت إلى صوته المدوي. وربما تكون هذه الصورة المجازية هي خلاصة تتبعه لفن الإقناع من سيراكيوز القديمة في بلاد الإغريق وصولا

إلى تجربة الرئيس الأمريكي السابق باراك أوباما، مرورا بإنجلترا الإليزابيثية، وعالم ميلتون الشيطاني، وخطب الزعيم الأمريكي إبراهام لينكولن حول الحرية، وأخيار البلاغة الآخرين مثل شيشرون ومارتن لوثر كينغ، وأشرارها مثل أدولف هتلر وريتشارد نيكسون[4].

وتبدو أطروحة كتلك معزِّزة لتصور ينظر إلى الكلمات باعتبارها أساس تقنيات البلاغة الرئيسة الثلاث التي شرحها أرسطو طاليس وهي: منطقية الخطاب «اللوغوس»، وأخلاق المتكلم «الإيتوس»، وأهواء السامع أو حالته العاطفية «الباتوس». وهذه التقنيات توظَّف في عملية الإقناع التي إذا كان من الممكن أن تتحقق من دون اعتماد على البلاغة، أو بالاعتماد على النزر اليسير منها، أو بالاتكاء على إثارة العواطف والحالات النفسية المتقلبة بين إقدام وإحجام، وحب ومَقت، وانتقام وصفح، فإن المستوى الأكثر نضجا وديمومة وفائدة منها يعتمد على المنطق الذي يقنع الذهن.

وهناك عوامل مساعدة أو مصاحبة للبلاغة اللغوية والحجاج في جلب الإقناع، منها مسافة الاتصال، فالمباشر منه أكثر إقناعا من غير المباشر، وما يجري في مجتمعات القرابة وعلاقات الوجه للوجه في القرية مثلا، يختلف عن ذلك الذي يحدث في مجتمعات الاغتراب بالمدن المتوحشة وفي العالم المفتوح بفعل ثورة الاتصالات الرقمية الرهيبة. كما أن الإقناع أكثر حضورا في المجتمعات الحرة منه في غير الحرة، إلى جانب نصيب الحقيقة من الخطاب، فذلك الذي يتكئ على الحقائق أكثر إقناعا بالطبع من الذي يخلو منها أو لا يحفل بها.

وقد تجلَّت البلاغة النازعة إلى الإقناع، مثلا، في تلك المناظرة السياسية التي جرت بين المرشح الجمهوري إبراهام لينكولن ومنافسه الديموقراطي ستيفن دوغلاس في الانتخابات الرئاسية الأمريكية التي أُجريت في العام 1860، فقد توجه دوغلاس إلى الجمهور سائلا:

ـ هل تريدون زنجيا يكون مواطنا متساويا معكم؟

وردوا: «لا»

فعاد إلى السؤال:

ـ هل تريدون زنوجا يملكون مزارع مثل مزارعكم، وثروة مثل ثرواتكم؟

كرروا الإجابة، بينما سألهم لينكولن:

ـ ألم يخلق الله الناس متساوين؟

هتف البعض: «نعم».

وسأل من جديد:

ـ لماذا لا نلتزم بالدستور وحقوق الإنسان؟

ردوا: «نقدر على ذلك، نقدر على ذلك»[5].

هكذا بدا لينكولن بليغا مقنعا في خطابه الذي أعتق فيه الرقيق في العام 1863.

واحتاج كفاح السود من أجل المساواة إلى بلاغة وُظِّفت في إقناعهم هم أولا بعدالة قضيتهم، ثم استمالة البيض إليها، وهو ما تجلى في الخطاب الشهير للأسقف الأسود مارتن لوثر كينغ زعيم حركة الحقوق المدنية، الذي ألقى واحدة من أكثر الخطب بلاغة في التاريخ السياسي الإنساني تحت عنوان: «لدي حلم»، كان أهم ما فيها:

«عندي حلم بأنه في يوم ما على تلال جورجيا الحمراء سيستطيع أبناء العبيد السابقين الجلوس مع أبناء أسياد العبيد السابقين معا على منضدة الإخاء.. هذا هو أملنا. هذا هو الإيمان بأنه عندما أعود إلى الجنوب... بهذا الإيمان سنكون قادرين على شق جبل اليأس بصخرة الأمل. بهذا الإيمان سنكون قادرين على تحويل أصوات الفتنة إلى لحن جميل من الإخاء. بهذا الإيمان سنكون قادرين على العمل معا، والصلاة معا، والكفاح معا، والدخول إلى السجون معا، والوقوف من أجل الحرية معا، عارفين بأننا سنكون أحرارا يوما ما.. عندي حلم بأنه في يوم ما سيعيش أطفالي الأربعة بين أمة لا يُحكم فيها على الفرد من لون بشرته، إنما مما تحويه شخصيته.. دعوا الحرية تدق. وعندما يحدث ذلك، عندما ندع الحرية تدق، عندما ندعها تدق من كل قرية ومن كل ولاية ومن كل مدينة، سيكون قد اقترب هذا اليوم عندما يكون كل الأطفال الذين خلقهم الله: السود والبيض، اليهود وغير اليهود، الكاثوليك والبروتستانت قد أصبحوا قادرين على أن تتشابك أيديهم ويُنشدون كلمات أغنية الزنجي الروحية القديمة: «أحرار أخيرا! أحرار أخيرا! شكرا يا رب العالمين، نحن أحرار أخيرا».. عندي حلم بأنه

في يوم ما ستنهض هذه الأمة وتعيش المعنى الحقيقي لعقيدتها الوطنية بأن كل الناس خُلقوا سواسية.. عندي حلم أنه في يوم ما بأن كل وِطاء يرتفع، وكل جبل وأكمة ينخفض، ويصير المعوج مستقيما، والعرقوب سهلا. فيعلن مجد الرب، ويراه البشر جميعا.. عندي حلم أنه في يوم ما في ألاباما، بمتعصبيها العميان وحاكمها الذي تتقاطر من شفتيه كلمات الأمر والنهي؛ في يوم ما هناك في ألاباما ستتشابك أيدي الصبيان والبنات السود والصبيان والبنات البيض كإخوان وأخوات. أنا عندي حلم اليوم! أنا أقول اليوم لكم يا أصدقائي إنه حتى على الرغم من الصعوبات التي نواجهها اليوم والتي سنواجهها في الأيام المقبلة، لايزال عندي حلم، وهو حلم ضارب بجذوره العميقة في الحلم الأمريكي»[6].

وازداد الميل إلى البلاغة التي تعتمد على الإقناع وليس الرطانة الضاجَّة بالمبالغات مع تقدم العالم نحو احترام حق الشعوب في الفهم والمشاركة، الأمر الذي عكسته بعض خطب رؤساء أمريكا التي حوت مبادرات مثلت علامات في التاريخ السياسي الأمريكي، مثل خطاب الرئيس وودرو ويلسون مع نهاية الحرب العالمية الأولى في العام 1918، الذي طرح فيه نقاطا اثنتي عشرة عن تقرير مصير الشعوب المستعمرة والمضطهدة، وخطاب الرئيس فرانكلين روزفلت في العام 1932 عن المذهب الجديد حول حماية الشعب الأمريكي من توحش الرأسمالية في العام 1932، وخطاب الرئيس دوايت أيزنهاور في العام 1962، الذي ودَّع به البيت الأبيض، وحذره فيه من خطر المركب الصناعي-العسكري على السياسة الأمريكية، وخطاب الرئيس جون كنيدي يوم تنصيبه عن الآفاق الجديدة لجيل الشباب[7].

والفصاحة لا تعني بالضرورة الإتيان بمجازات زاعقة، بل يمكن لعبارة عادية أن تملك بلاغة داخلية مؤثرة أكثر من خُطب مرصعة بكل ألوان البديع. ويمكننا في هذا المقام أن نضرب مثلا بـ «فصاحة بسيطة»، كان لها تأثير كبير في الجماهير، لأنها عبَّرت عن مقتضى الحال، وجاء إطلاقها في ركاب حدث كبير، مثل عبارة: «ليقف كل منكم في مكانه» التي نطق بها جمال عبدالناصر وقت أن تعرض لمحاولة اغتيال في حادث المنشية في العام 1954، كانت، على بساطتها، الخطوة الأولى في تحقيق زعامته، ليس لتعبيرها عن مقتضى الحال، وإظهار شجاعته في مواجهة الخطوب

فقط، بل أيضا لما انطوت عليه من مجاز واضح، إذ إنها تعدت مجرد دعوة جمهور سامعيه إلى عدم الفرار حينما سمعوا صوت الرصاص، إلى دعوتهم إلى الثبات في مواجهة من سماهم وقتها «أعداء الثورة»، ومن ثم الوقوف وراء مسارها في وجه كل من يضمر لها شرا، ومساندتها في توجُّهها الذي توزع على الاقتصاد والسياسة والثقافة وترتيب المجتمع.

وانداحت هذه العبارة في خُطب عبدالناصر اللاحقة[8]، حيث اتسمت بفصاحة بسيطة كان ينتقل فيها من اللهجة الفصحى إلى العامية، لكن بطلاقة شديدة لم تنسَ المعنى، ونزعت إلى إقناع السامعين بالمزاوجة بين مخاطبة الأذهان والوجدان في آن، مثل خطبته الشهيرة من فوق منبر الجامع الأزهر إبان العدوان الثلاثي على مصر في العام 1956، وخطابه القصير الذي ألقاه عقب هزيمة العام 1967، واستطاع من خلال حِيَل بلاغية مسبوكة بعناية تخفيف وطأة الهزيمة في نفوس أغلب الناس مؤقتا، ودفعهم إلى التعاطف معه، والحنق على من تآمروا عليه، والتمسك بوجوده، والرهان عليه من جديد، ثم الخروج المهيب في جنازته.

وإذا كانت عبارة بسيطة كتلك قد مهدت لعبد الناصر الطريق، وبنى عليها تصرفاته فيما بعد لإحكام قبضته على السلطة، فما بالنا بعبارات أشد فصاحة، وأكثر تعبيرا عن الحال، وأكثر قدرة على دغدغة المشاعر، نطق وينطق وسينطق بها قادة في كل مكان وزمان، وهم موقنون بأن الكلام الفصيح، المتخفف من المبالغات والرطانة الجوفاء، قادر على أن يفعل بالجماهير ما لا تفعله أحيانا قرارات وإجراءات.

ثانيا: المقبول والمرفوض في المبالغة السياسية

فرقنا في النقطة السابقة بين الفصاحة والبلاغة والمبالغة، بما أظهر أن الأخيرة تمثل صورة دلالية للغلو الذي يتجاوز الحقيقة، ويرفع الأشياء، ويعبر في الأغلب الأعم عن صورة مجازية أو أمثولة رمزية تجعل المشار إليه يتجاوز جميع الاحتمالات والممكنات. وبذا يصبح المُبالِغ هو الكذابَ المغالي في كلامه، وهو أيضا المتجاوز المحتال.

وفي التواصل اليومي تأخذ هذه الصورة المجازية أشكالا عدة، ومن أهمها: المغالاة في العدد، والكم، والحجم، واستخدام صفات المقارنة، وأفعل التفضيل،

والصفات التي تشير إلى العلو والرفعة[9]، وهي ترمي، باعتبارها أسلوبا بلاغيا، إلى إثارة مشاعر فياضة أو خلق انطباع قوي حيال شيء معين، ويندر أن تقصد المعاني الحرفية للكلمات المستعملة، فهي تتجاوزها بغية السخرية[10].

مع هذا فليست كل مبالغة سياسية مذمومة ومرفوضة، إنما الرفض ينصب على تلك التي تنطوي على نفاق أو تضليل أو خداع، إذ يجب استهجانها ولفظها، لكن حين تؤدي تلك المبالغة وظائف إيجابية، فلا ضير منها، بل إن قبولها يصير أمرا مطلوبا ومرغوبا فيه، ومن الضروري أن يتعلم القادة والساسة استخدامها في تحقيق الأهداف التي يصْبُون إليها، مادامت تصُبُّ في مصلحة الناس، أي تحقق القيم الإيجابية أو تعمل في اتجاهها، وتجلب الفوائد المادية، أو تسعى إليها.

فالمبالغة مطلوبة إن كانت من قبيل الفصاحة والبيان الذي لا يقصد صاحبه لفت الانتباه إلى ذاته أو إلى منطوق كلامه أو مكتوبه، أو يرمي إلى غش غيره وخداعه ومخاتلته لسلب حقوقه أو لجعله يتغافل عنها أو يهملها أو ينساها أو لا يعرفها من الأساس، بل يريد صاحبها منها أن تؤدي وظائف نافعة، سواء أكانت لفظية أو غير لفظية، أي بالصورة والإشارة والرمز.

وبشكل أكثر تفصيلا، يمكن ذكر الحالات التي تكون فيها المبالغة السياسية مفيدة، وبالتالي مقبولة، على النحو التالي:

1 ـ في أوقات الحروب، التي تسعى فيها دولة قوية إلى كسر إرادة وشوكة دولة ضعيفة، واحتلال أرضها، وإذلال شعبها، أو استغلال ثرواتها. فمن الطبيعي هنا أن يطلق القادة السياسيون والعسكريون مبالغات حول قدرة بلادهم على الصد والرد، ومكنة شعبهم في المقاومة والصمود والتحمل، وتحقيق النصر المظفر في النهاية، فمثل هذه المبالغة هي من قبيل الحرب النفسية المضادة لتلك التي يطلقها الطرف الأقوى قبل أن يشن الحرب أو في أثناء جريانها.

2 ـ في تحقيق التماسك الوطني أو القومي لأمة مهددة في وجودها أو في مصيرها، حيث تؤدي المبالغة هنا ذلك الدور الذي يضطلع به أولئك الذين يتدخلون إيجابيا في سبيل الحفاظ على نوع معين من الكائنات في الطبيعة، وإن كان النوع الذي نقصده هنا مختلفا، إذ إنه ليس مرتبطا بعرق فقط، بل يتخطى هذا المجال

البيولوجي إلى آخرَ يتعلق بالثقافة والتاريخ والمشاعر والروح الوطنية. وتتجسد المبالغة في هذا المقام بتمجيد تاريخ هذه الأمة، ومنح الأمل لأفرادها في أنهم قادرون على النهوض بعد قعود طويل.

3 ـ في أوقات الأزمات السياسية الحادة، لو افترضنا أن فتنة مذهبية أو عرقية وقعت في بلد ما، وخرج سياسي ذو لسان فصيح، وألقى خطبة عصماء، في وجه خطاب الاحتقان والفتنة، استعمل فيها كل ما أمكنه من تعبيرات غارقة في المجاز، ومن صور ذهنية تضج بالمبالغات عن خصال حميدة يتمتع بها الطرفان المتصارعان، ومنها قدرتهما على التسامح والإتيان بالفرج في أوقات الشدة، فإنه يكون قد أتى بفعل حميد ومسؤول من دون شك.

4 ـ في عملية التعبئة والحشد ورص الصف الوطني خلف قيادة سياسية رشيدة وعادلة اختارها الشعب اختيارا حرا نزيها، وقت إطلاقها مشاريع وخططا واستراتيجيات لبناء الدولة وتنميتها، فهي تُعَد هنا وسيلة سياسية لازمة لتعزيز رأس المال الاجتماعي، وزيادة القيمة المضافة للمورد البشري في تحقيق النجاح.

5 ـ في أوقات التنافس الانتخابي، ليس من قبيل خداع الجمهور، بل إلهاب حماسه. وتصبح فائدة المبالغة هنا وخيريتها مرتبطة بوجود برنامج طموح، وعهد ووعد محدد الملامح وموثوق به، ومنح الناس الأمل في مستقبل أفضل بناء على ما هو مقدر ومدروس، وليس تسويقا للأوهام التي لا تعدو المبالغة فيها أن تكون مجرد خطب رنانة، وشعارات جوفاء.

6 ـ في بناء الروابط الإيجابية بين الدول، حيث تُلتقط مواقف وأحداث تاريخية قد تكون متفرقة ومعزولة وباهتة، لكن يُنفخ في أوصالها، وتُعطى أكبر من حجمها الذي كانت عليه، في سبيل تهيئة شعوب هذه الدول لتقبل التقارب أو التنسيق أو التعاون الذي يرمي إلى تحقيق المصلحة العامة أو الخير المشترك.

7 ـ رغبة شعب في تمجيد قادته التاريخيين، أو الذين يقدِّر هو أنهم سيكونون كذلك، حيث ينسج حولهم الأساطير، أو على الأقل يزيد من الإشادة بأفعالهم، ورسم صور ناصعة لهم. والأسطرة في حد ذاتها، حتى خارج السياسة ومسائلها وشواغلها، تنطوي على مبالغات شديدة، من قبيل إضفاء صفات خارقة على القائد السياسي التاريخي، والتغاضي عن أخطائه أو التقليل من عددها وتأثيرها.

ومكمن المحمود أو المقبول في هذا النوع من المبالغات أنه يأتي بنحوٍ طوعي وعفوي، ويكون من صناعة القريحة الشعبية أو العقل الجمعي، ويخدم أهداف الجماعة في رد الجميل إلى قائد أحسن إلى شعبه، أو جعله أمثولة في وجه أي حاكم يأتي بعده، كي يدرك أنه في وسعه أن يصير عظيما في مخيلات الناس وأذهانهم إن عدَل فيهم، وعمل من أجل حريتهم وكفايتهم، وكانت كل أقواله وأفعاله لرفعة بلاده خصوصا، وخير الناس عموما.

في المقابل هناك مبالغة سياسية مرفوضة أو مرذولة. فنحن إن وجدنا من يقف أمام الحاكم ليفرط في مدحه، ويضفي عليه من الصفات أعظمها، ومن السمات أعلاها، ومن الخصال أفضلها، نقول إن هذا الشخص في الأغلب إما منافق يسعى إلى منفعة، أو لص يسعى إلى التعمية على سرقته، أو خائف خائر يحمي نفسه لأن هناك من أبلغه بأن وشاية قد وصلت الحاكم عنه فأغضبته منه.

في الوقت نفسه يستهجن العقلاء أيَّ معارض متشنج يفرط في القدح، ويعلو صوته حين يجب أن يتناقش مع أصحاب الاتجاه المختلف في هدوء، ويدفع الناس إلى الصدام بينما هو يدرك أن هذا ليس في مصلحتهم، أو على الأقل يطلب منهم التحرك بينما تكون الظروف غير مهيأة لهذا، وينفخ طوال الوقت في أوصالهم مُحمسا إياهم، لا لكي يتحلوا بالشجاعة، بل ليسقطوا في الطيش والتهور، ويخطئوا، وبالتالي يسهل اصطيادهم.

إن الخبرة التاريخية للتنظيمات السياسية، السري منها والعلني، وحتى بعض الأحزاب السياسية في ظل التعدديات المقيدة أو الشكلية، طالما عرفت بعض العناصر التي تدسها أجهزة أمنية عليها، ويكون مطلوبا منها ألا تدع البقية يفكرون في هدوء، ويخططون في صبر، وبالتالي يبالغ هؤلاء «العملاء السريون» في إظهار احتجاجهم، فتتسم كلماتهم بالحدة المبالغ فيها، ويرمون غيرهم من المُتأنين بأنهم خائرون عاجزون، ويبالغون أيضا في تصرفاتهم التي هي ليست في تقدير العقلاء سوى حماقة، لكنهم يحاولون أن يظهروها باعتبارها إقداما وبسالة، ويُغرُون آخرين بالانضمام إليهم، حتى يتشتت الصف المتلاحم، ويتداعى البنيان المرصوص، ويتنازع المعارضون فيفشلوا، وتذهب ريحهم.

ثالثا: حالات من «المبالغة السياسية» وتوظيفها

إذا كانت المبالغة تسكن الخطب الحماسية للساسة والقادة بشكل رئيس، فإنها أيضا موجودة في ألوان من الكلام والممارسات السياسية للمتعصبين والمتطرفين والمفرطين في استعمال «أفعل التفضيل» ومن يجري الكذب والبذاءة والنفاق على ألسنتهم، ومن يصنعون من بعض أهل السلطان أصناما، أو يلفونهم بطابع رمزي مغالًى فيه.

أ ـ الخُطبة السياسية

حرص الإنسان منذ أول الخليقة على تسجيل مآثره ومفاخره، وأفراحه وأتراحه، كي يطلع عليها من يأتي بعده، فقد يجد فيها ما يفيده. وكانت اللغة أداة أساسية من أدوات الإنسان في تحقيق هذه الغاية. ومع تكرار هذا الفعل صارت اللغة مؤثرة في الممارسة السياسية بدرجة لا تقل أهمية عما يجلبه لها المال والعصبية والموارد الطبيعية[11].

ربما لهذا لم تنتصر، عبر التاريخ، رؤيةُ الفيلسوف الإغريقي أفلاطون حين نادى بالتخلص من أهل البلاغة، وإحلال الفلاسفة محلهم، في محاولة منه للتصدي للسوفسطائيين الذين استعملوا اللغة بإفراط في تضليل الناس وخداعهم، وإقناعهم بأمور غير أخلاقية ونسبية، بغيةَ الاستحواذ على السلطة. فأفلاطون لم يراعِ تلك الفروق الجوهرية بين البلاغة التي تحل بالخطاب السياسي العام والتي يلجأ إليها الخطباء من دون نزوع إلى التضليل، وبين خطاب السوفسطائيين القائم على تكريس المغالطات ونشرها على نطاق واسع[12]. فمع مرور الأيام تأكدت هزيمة رؤية أفلاطون حيث صارت الصناعة اللغوية أساسا من أسس المعمار الذي تُقام على أكتافه استراتيجية الخطاب السياسي، ويعلو به صرح الفعل الإجرائي، لأنها الجسر الذي تتهيأ عليه آليات التخييل، وهو أمر رسخ لدى كثيرين، حتى إنهم صاروا يرون أن من الغباء أن نعزل سلطة السياسة عن سلطة اللغة[13].

إن الخطابة السياسية لا تستقيم من دون توظيف اللغة، بغض النظر عن درجة البلاغة المتوخاة، وتكون غايتُها إقناعَ الجمهور والتأثيرَ فيه، ولذا لا مناص من الانشغال بطرق تحقيق هذه الغاية وأساليبها، لاسيما في خطب السياسيين، ليصبح

من الضروري أن نعرف منْ الذي يكتب خطب الحاكم؟ وما طقوس كتابتها؟ وما أشكال الجدل الذي كان يوجد بين أفكار هؤلاء الكتّاب ومعتقداتهم ومصالحهم وأفكار الحاكم ومعتقداته ومصالحه؟ وما الدور الذي مارسته هذه الخطب في الحياة السياسية؟ وهل اعتمدت على المجازات أو الحقائق؟ وكيف وظّفت المجاز، خصوصا الاستعارة، في الدعاية والإقناع وخدمة الحقيقة إن وُجدت؟ وما مدى تجاوب الجمهور معها؟

وهناك دراسات عدة ذهبت في طريق الإجابة عن هذه التساؤلات، منها في حياتنا العربية تلك التي أعدها الدكتور عماد عبداللطيف عن «استراتيجيات الإقناع والتأثير في الخطاب السياسي»، وحلل فيها نماذج من خطب الرئيس المصري أنور السادات، لاسيما استعاراته المفهومية عن «العائلة المصرية» التي أعلن من نفسه كبيرا لها، واستعاراته التي ضاهى فيها بين زمن الجاهلية قبل الإسلام وعهد ما قبل يوليو 1952 في مصر، والتي ظهرت فيها أحزاب ما قبل يوليو بوصفها كانت وحوشا مفترسة، وأشباحا كريهة، علاوة على توظيفه المفاهيم والتصورات الدينية في خطابه السياسي، بغية خدمة التحولات الأيديولوجية التي كانت تنزع مصر تدريجيا عن الاشتراكية التي طبقها سلفُه جمال عبدالناصر[14]. وقد تكررت مثلُ هذه الاستعارة التي تسحب الرؤى الدينية بتاريخيتها الحاضرة في الواقع إلى عالم السياسة، في خطب كثير من الساسة العرب.

وهناك دراسة كرستينا شتوك الباحثة في مجال الدراسات الإسلامية في جامعة لايبزيغ، والتي عنونتها بـ «اللغة كوسيلة للسلطة: استراتيجيات البلاغة العربية السياسية في القرن العشرين»، وحللت فيها، عبْر مقارنة عملية عميقة، خطبَ عبدالناصر وصدام حسين، راصدةً آليات توظيف الرطانة اللغوية في فرض توجهات السلطة وسياستها، وانتهت إلى أن اللغة العربية تملك تأثيرا عاطفيا خاصا، وأنها بالنسبة إلى العرب، في بلاغتها، تُعتبر الفن الذي يحظى بأكبر قدر من الإعجاب والتقدير، نظرا إلى أنه لم يظهر لديهم فن رسم رفيع بسبب محظورات دينية، ولا فن نحت راقٍ متميز للمحظورات نفسها، لذا اتكأ الإبداع الفني على رسم ونحت جماليات لغوية بديعة وذات تأثير فعال، مستفيدة من الوضع المقدس للعربية بوصفها لغة القرآن الكريم، لتصنع سلطانها الخاص، لاسيما في ظل استعانتها

بالحجج اللغوية والقيمية والتاريخية دوما لجذب انتباه الجماهير، وكسب تعاطفهم، وإخلاصها لتقسيم البلاغة الذي قدمه السكاكي في كتابه: «مفتاح العلوم»، إلى ثلاثة فروع: علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع، ولهذا صار الخطاب السياسي العربي الحديث مشبعا بألوان من الإيجاز والإطناب والخبر والإنشاء والمجاز والتشبيه والطباق والميل إلى التكرار والتعقيد، وتفضيل الرموز وضرب الأمثلة وتوظيف الحِكَم وعقد المقارنات بين ما يجري الآن وما وقع في التاريخ الإسلامي، بينما يندر استعمال التلميح والجناس على رغم تأثيرهما الكبير في المستمعين[15].

إن السجال والمنافسة والمماحكة السياسية لا تخلو أبدا من أولئك الذين يعتقدون أن مزيدا من الرطانة والحدة والجلبة مفيد في إخضاع الناس لما يُقال، أو على الأقل جذب انتباههم إليه. وهناك من السلطات المستبدة ما لا يعنيها إقناع سامعيها بما تتفوه به، بقدر ما تنشغل بالحصول على أطول فترة صمت ممكنة منهم، فمع غياب الخطابات البديلة، والمغالاة في النزعة الوطنية، والتجييش الدائم للجمهور أوقات الصراعات والحروب، تحفل خطب المستبدين بالمبالغات الشديدة التي يضمنون ألا يعقب الناس عليها جهرا على الأقل.

ب ـ حضور الشعر العربي باعتباره موطنا للمبالغة السياسية

هناك اتفاق على أن الشعر كان هو ديوانَ العرب الأقدمين، إذ في أبياته الموزعة على أغراض مختلفة من قبيل المديح والهجاء والرثاء والغرام ووصف الحال والتطلع إلى حسن المآل، حُملت خصائصُ المجتمع العربي القديم، وراحت تبثها وتدسها إلى جانب نصوص ومقولات دينية محتفية بالبيان في حياة العرب المعاصرين، فصار المجاز حاضرا لديهم في التفكير والتعبير، وانعكس هذا على التدبير.

فالمادح، لاسيما إن كان يفعل هذا لنَيل عطاء خليفة أو أمير أو إعلاء شأن القبيلة، والهاجي إن كان يسعى إلى الحط من كل هؤلاء في ظل الصراع السياسي والأحقاد والضغائن، وكذلك من تأخذه تباريح الهوى، ومن يرثي ميتا فيُفرط في ذكر محاسنه ويغض الطرف والذاكرة عن مساوئه، يجدون أنفسهم واقعين مع سلوك هذه الدروب في مجال المبالغة عن طيب خاطر، ويزيد على هذا ما للشعر من خصائص في رسم الصورة والمفارقة والتجاوز والمجاز والتحليق في الأقاصي، أو

الابتعاد عما هو مَعيش وواقعي وموضوعي وحقيقي، إن كان للحقيقة البشرية وجود محض ومكتمل.

وكان يمكن لما ألقاه الشعر من حمولات ثقيلة على العقل العربي أن يقف عند حد ما كان سائدا في القرون البعيدة، لكنه لم يفعل هذا، أو يُفعل به هذا، وراح ينداح على طريقة تفكير المعاصرين، التي لم تخلُ من استدعاء كل ذلك وتَمثُّله، لينسحب على الحياة الاجتماعية والسياسية في أشكال من التعصب الديني والمذهبي والقبلي والاستقطاب الاجتماعي والسياسي والثقافي، والنفور من الحوار، والفرار من المنطق، أو عدم التسليم بأن كل شيء نسبي، وأن الحقيقة المطلقة غير موجودة إلا في مجال الاعتقاد الديني الصرف، ليس لأنها تتسم في كل الأحوال والأفعال والتصورات بالإطلاقية، ولكن لأن من يعتقد بها دينيا يدركها على هذا النحو، إذ كانت مرتبطة لديه بالقدرة اللامتناهية لله تعالى.

زاد على هذا ما لـ «العرفان» إلى جانب «البيان» من تأثير في طريقة تفكيرنا مما لم يجعل لـ «البرهان» النصيب الأوفر فيما نتصوره، ونسعى خلفه، أو نريد تحقيقه، وهي مسألة استفاض محمد عابد الجابري في وصفها وتشريحها وتحليلها في ثنايا عمله الكبير الذي نقد فيه العقل العربي، لاسيما بدايته التي تعلقت بمحاولة الوقوف على بنية هذا العقل[16].

فالمبالغة القائمة على التهويل تارة، والتهوين تارة أخرى، والبلاغة المحتشدة بها اللغة بمفرداتها وتراكيبها وجرسها الموسيقي، صارت تدمغ طرائق نظر العرب إلى أمورهم الحياتية، أو المشاكل التي يواجهونها، وكان حريا بهم أن يفككوها عبر تفكير عقلاني منظم، حتى يكون في وسعهم وضع الحلول اللازمة لها، والتي تفرض الذهاب إلى المعنى من أقرب طريق، وتلمس الحل المباشر من دون مواربة، والانخراط في الواقع بكل ما فيه من شؤون وشجون حتى يمكن فهم دقائقه وتفاصيله والتعامل معها بمناهج العلم الحديث والمعاصر وأدواته.

وقد يقول قائل إن الأمم الأخرى عرفت في تاريخها مثل ما كان للعرب من شعر، ومثل ما تداولوه من أساطير، أو حتى خرافات وتهاويم وأوهام، وهذا حقيقي، ولا يمكن نكرانه، لكن لا أظن أن أمة يعيش ماضيها في حاضرها[17]، ويحدد للمعاصرين النقاط المركزية التي ينطلقون منها، أو الإطار المرجعي الذي يحيلون إليه، مثل أمة العرب، سواء أكان هذا الماضي مُستدعًى في مساره البياني أو العرفاني.

فالأمم الأخرى تدرس موروثها وتراثها باعتباره ثقافة الماضي البعيد، التي يجب أن توضع، في الأغلب الأعم، ضمن «تاريخ العلم» أو «تراث المعرفة»، ولا تدعه يسيطر على حاضرها، ويحدد نظرها إلى المستقبل. إذ يرى هؤلاء فيما ورثوه ما يهديهم إلى الطريقة التي كان يفكر بها الأقدمون، والتي نبتت من رحم الظروف الاجتماعية بجوانبها الثقافية والحضارية والسياسية التي كان يحياها من عاشوا في القرون الغابرة، وليست تلك المادة الاستعمالية التي يجب أن تتحكم فيما يفكرون فيه، ويتصرفون على أساسه، في حياتهم المعاصرة.

أما أغلب العرب فقد أهملوا الظروف والشروط التي أُنتج فيها خطابُنا البياني، وتعاملوا معه باعتباره مطلق الصلاحية، قادرا على أن تكون له قوة الحجية أو حتى الذرائعية فيما نسمعه ونراه ونفعله في الوقت الحاضر، مثلما كانت له في الماضي الذي ولَّى. وبرز فريق منهم يُهملون ما تخضع له اللغة نفسها من قانون يجعلها كائنا حيا يتغير بمرور الوقت، ولا يبقى على حاله إلا في بطون القواميس والمعاجم التي وُضعت وتُدُووِلت في القرون التي خلت.

وسيقول قائل إن العرب الأقدمين برعوا في العلم الإنساني والبحث، وقدَّموا في هذا إسهاماتٍ خلاقة اعترف بها الأوروبيون بعد أن نهلوا منها، وبنوا عليها، ولم يكن كل تاريخهم مجرد عيشٍ في المجاز، وهذا بالطبع صحيح، ولا غبار عليه، ولا إنكار له، لكنَّ هناك مشكلتين حالتا دون استفادة العقل العربي الحديث والمعاصر من هذا الإسهام العلمي القديم، الأولى أنه انقطع وتوقف عند مرحلة معينة، وصار الآن جزءا من «تاريخ العلم»، بيد أن هناك من يستدعيه باعتباره علما يجب اتباعه وتطبيقه حاليا، وهو ما يقف حجرَ عثرةٍ أحيانا أمام الاستفادة من الاكتشافات العلمية الجديدة. والثانية أن العطاء العلمي القديم للعرب ليس هو التراث المستدعَى، فهذا لو كان يحدث لأفاد، على الأقل، في البرهنة على أن الأولين، الذين يقدِّس البعض أقوالهم وأفعالهم، كانوا يستخدمون عقولهم ولا يرددون كالببغاواتِ النصوصَ البيانية والدينية كما يفعل البعض الآن، ولا يتعاملون مع مفردات اللغة ومجازاتها باعتبارها الأولى بالاتباع، أو هي التي تحدد طرق التفكير والتدبير في كل المواقف والأحوال.

وهناك من يعتقد أن الثقافة التي ظلت قرونا تنمو وتتربى على مبدأ: «السيفُ أصدقُ إنباءً من الكتبِ» لا بد أن تُنتج من يرفع السلاح في وجه الآخرين. وقد يختلف كثيرون مع هذا التصور الذي يقفز إلى استنتاج على هذا النحو. لكن ما ذهب إليه هؤلاء له وجاهته في حد ذاته، لأنه يعطي مثلا ناصعا على إعادة توظيف الشعر العربي القديم باعتباره إطارا تفسيريا لحوادث ووقائع تجري في أيامنا هذه، ومنها الفعل الأشد قسوة في حياتنا المعاصرة وهو الإرهاب.

ومِن بيننا مَن يرد على هذه المقولة بأن كل الثقافات والديانات أنتجت العنف، بلا استثناء، وأن هذه خلاصة كتاب «أعداء الحوار» للديبلوماسي والباحث الإيطالي ياكوبوتشي، حيث راجع كل النصوص الدينية وتواريخ الأمم وانتهى إلى هذا[18]، بل إن المؤرخ وعالم النفس الفرنسي غوستاف لوبون يقول إن كل الإمبراطوريات سفكت الدماء في توسعها، بلا استثناء، لكنه يؤكد أيضا أن الأقل سفكا كانت الإمبراطورية العربية-الإسلامية:

«إن القوة لم تكن عاملا في انتشار القرآن؛ فقد ترك العربُ المغلوبين أحرارا في أديانهم... ولم ينتشر القرآن بحد السيف، بل انتشر بالدعوة وحدها، وبالدعوة وحدها اعتنقته الشعوب التي قهرت العرب كالترك والمغول... أدرك الخلفاء السابقون، الذين كان عندهم من العبقرية السياسية ما ندَر وجوده في دعاة الديانات الجديدة، أن النُّظُم والأديان ليست مما يُفرَض قسرا؛ فعامَلوا أهل كل قطر استولوا عليه بلطف عظيم، تاركين لهم قوانينهم ونُظمهم ومعتقداتهم، غير فارضين عليهم سوى جزية زهيدة في الأغلب، إذا ما قيست بما كانوا يدفعون سابقا في مقابل حفظ الأمن بينهم، فالحق أن الأمم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل العرب، ولا دينا مثل دينهم»[19].

وهناك كثير من الدراسات حول الهوية تقول بوضوح إنها كانت الأشد قتلا في التاريخ، ولم تنجُ من هذا أي ثقافة، وأن العنف كان الموضوع الثالث لاهتمام البشر بعد الله والحب[20]. المشكلة أنه في الوقت الذي يخرج فيه العالَم من كهوف التاريخ فإن العرب والمسلمين أمة تعيش في ماضيها، وهذا هو بيت الداء.

لكن هذا الرد لا يعني التقليل من التأثير الذي يؤديه استدعاء القديم، ومنه الشعر، في حياتنا المعاصرة. ولم يعد خافيا على الواعين، أنه في مجال العنف المنظم،

سواء كان قتالا أو إرهابا، يحضر شعر الفخر المرتبط بالمعارك، ويظهر الدور الذي يمارسه «السيف»، حين يتجاوز دوره المادي المباشر إلى معنى رمزي ضمن هذا المُنجَز الشعري، في فهم طبيعة العلاقة مع الآخر، أو السعي إلى حيازة «القوة» باعتبارها تمثل مركز السياسة.

فحين نتحدث عن أغراض الشعر العربي يُطل شعر الفتوحات برأسه مرتبطا بحركة الجهاد. وعلى رغم أن القرآن الكريم يتحدث عن جهاد الدفع فإن السلطة في تمدُّد نفوذها أو ملكها خلال حركة الفتوحات دفعت بعض الفقهاء إلى إنتاج «جهاد الطلب» كما سبق الذكر، وعلى إثره شارك شعراء في القتال أو عبروا عنه، مثل أبناء الخنساء، وجميل بن سعيد، وعبدالله بن رواحة، والمخبل السعدي، وربيعة بن مقروم، وعاصم بن عمرو التميمي، وضرار بن الأزور، ورفاعة بن زهير المحاربي... إلخ[21].

لكن موضوع الحرب في الشعر العربي سابق على ظهور الإسلام، إذ حفل كتاب «الأغاني» للأصفهاني، بالقصائد التي تتناول الحروب شعرا، موزعا على ألوان من الفرقة والفداء والأسر والدفاع عن الحريم والثأر والانتصار للعشيرة، وحماية الجار، والصبر حين يلتقي السيفان. ففي ذلك الوقت كانت الحروب لا يخبو أُوارها، نظرا إلى طبيعة الحياة القاسية التي دفعت العرب الأقدمين إلى الاقتتال الضروس في سبيل تحصيل أقل أسباب العيش، علاوةً على طبيعة الشخصية القبلية التي يغلي الدم في عروقها لأهون الأسباب في ظل نظام اجتماعي يفتقد القوانين الضابطة التي تحول دونَ نيل المطالب والحقوق بالعنف المسلح[22]. لذا فإن «الدارس لحياة العربي في الجاهلية يُخيَّل إليه أن حياته كلها إنْ هي إلا كرٌّ وفر، لا يكاد يلقي سلاحه حتى يناديه نداء الحرب، فيشمِّر عن ساعديه، مُلبيا هذا النداء، يملأُه شعور بالزهو، والاعتداد بالنفس، وثقة في امتلاكه زمامها يصرفها أنى يشاء»[23].

وجاء شعر النقائض الذي كان عبارة عن «شعر تنابذ» بين القبائل لينهض بألسنة شعرائها الذين يتعصب كل منهم لقبيلته، فيرفعها إلى السماء، ويخفض من شأن غيرها إلى الحضيض الأسفل. وقد امتدت هذه الظاهرة من الجاهلية إلى ما بعد ظهور الإسلام، وانعكست عليها الأحداث السياسية والتعصب للفرق المتصارعة

على السلطة[24]، ولاتزال تلقي بظلال كثيفة من المبالغة على المساجلات السياسية العربية المعاصرة.

لا يعني هذا، بأي حال من الأحوال، أن صوت السلم كان غائبا تماما في الشعر العربي القديم، لكنه ظل صوتا خفيضا قياسا إلى هدير المعارك التي تعددت أسبابُها.

في الماضي كانَ في وُسعِ الشاعرِ أنْ يُشعلَ حربًا بقصيدةٍ ويُخمدَها بأخرى، لكنه الآن عاجز عن هذا، وليس في وسعه سوى أن يصف الحرب، أو يعبِّر عن مقته إياها، أو يدافع عنها، وفق موقعه من المتحاربين، وهو في هذا واقع تحت طائلة السياسي والقائد العسكري، وهما اللذان قد يحددان له الهامش الذي يتحرك فيه، لاسيما في الدول التي تحكمها أنظمة شمولية ومستبدة.

وحتى في دولة مثل الولايات المتحدة الأمريكية فإن السيدة الأولى في البيت الأبيض كان من سلطتها ذات يوم إلغاءُ أمسية شعرية في هذا المكان الذي يُعَد مقرا للرئيس الأمريكي كان سيحييها ثلاثة من كبار الشعراء الأمريكيين هم إميلي ديكنسون، ولانكست ونهيكز، ووالت وايتمان، بعد أن وصل إلى سمعها أن الشعراء الثلاثة سيُنشدون قصائد يهجُون فيها الحرب.

في المقابل فإن الشعر الذي تكمن فيه قيم مثل الرحمة والسمو النفسي والأخلاقي والامتلاء الروحي والمحبة أنتجه المتصوفة، إلى جانب ما تركوه من نثر عميق، لكن غموضه، وعدم تحمس الطبقات السياسية والاجتماعية المتحكمة له، جعله يبقى في الهامش، ولا تستدعيه إلا الصفوة، وإن حضر فهو يُستعمَل في مجال الطبابة النفسية والعاطفية التي سرعان ما تنطفئ أمام تيار الحياة الجارف الذي يلقي فيه المتطرفون خطابَهم الزاعق الناعق الملتهب حماسة، ويطوعون الشعر القديم له، فيتمكنون من جذب فئات عديدة إليهم.

وسواء في حالة الشعر الصوفي أو ذلك الذي يستعيره المتطرفون فإننا لا شك أمام مغالطة منطقية وتفكير مُعوَج، لا يمكن أن يغطي عليها أولئك المولعون باستخراج الأفكار من الأشعار القديمة، وهنا يقول مصطفى ناصف:

«في مجتمع يؤلف الشعر أحد همومه الأساسية المتوارثة، التي يعتز بها، يفرح كثير من الناس باستخراج هذه التأملات ولا يمحصونها، وربما يكون مظهرُ الفتنة بالشعر العزوفَ عن تمحيص علاقته بما نسميه الأفكار والثقة

المفرطة في صدقها، ولست أدري إذا كان موقفنا الثقافي يحتاج إلى رياضة هذه المسألة. ففي دوائر غير قليلة لايزال يُنظَر إلى الشعر على أنه معرفة. ومن الصعب على كثيرين في مجتمعاتنا النظرُ إلى عبارات الشعر على أنها مجرد وسائل لمعالجة مشاعرنا ومواقفنا، وليست إسهامات جادة ونقية في تكوين نظام فكري»[25].

وفي ركاب هذا هناك افتراض يرى أن «شعرنا القديم شعر غامض وبوَّاح في آن، خلافا لما شاع في أوساط أكثر الدارسين. ومصدر غموضه ليس ألفاظه وتراكيبه، بل موضوعاته وأغراضه أو رموزه بعبارة أدق. لذا فهو صالح - ككل شعر عظيم - لقراءات متعددة تفك رموزه ليبوح بثرائه الباهر، ولكن هذه القراءات مشروطة بشروط شتى تعصمها من أن تكون لغوا أو هذيانا»[26]. ومع انتفاء هذه الشروط في الأغلب الأعم لا يبقى سوى الهذيان الذي يغتبط له المتطرفون والمتعصبون لأنهم يتوقون إلى كل ما هو أيديولوجي وصاخب وهذياني، نظرا إلى أنه يمكِّنهم من اصطياد أتباعهم بسهولة، وهم يُنشدون خلفهم قصائد حماسية عصماء، تهتز لها الصدور، وترتجف القلوب، وتخر صَعِقَةً خاضعةً.

لهذا طالما حضر الشعر القديم في أدبيات بعض الجماعات والتنظيمات المتشددة، أو في وعظهم المنبري، وهو في كل الأحوال يُتعامَل معه بوصفه نصا قديما، فضلا عما له من وقع في النفوس، لما يمتاز به الشعر، بالطبع، من جرس قوي وبلاغة ضافية، بل إنه يتعدى هذا لديهم ليُسهِم في صناعة مسار برهنة على ما يريدون أن يصلوا إليه، ويقنعوا به غيرهم، وكذلك في بناء إطار تفسيري أو مرجعي.

ويزيد من حجية هذا الإطار لديهم إن كانت الأبيات لشاعر من أولئك الذين اشتهروا في صدر الإسلام، أو كانت القصيدة بها تناصٌّ قويٌّ مع النصوص الدينية كالقرآن الكريم والأحاديث النبوية، أو انطوت على معانٍ تتماشى مع المقولات السائدة سواء أحَوَتْها تلك النصوصُ أم دل عليها ما هو مسجل في بطون كتب التاريخ والتفاسير.

وبهذا يتحول الشعر من مجال الأدب إلى الأيديولوجيا، وتوظَّف بلاغته، أو ما به من مجاز واستعارات، في تعزيز الطابع السحري الذي تتميز به الأيديولوجيا أصلا. وهنا لا يكون ثمةَ أي مجال لتمحيص مدى استجابة مثل هذه الأشعار للواقع

السياسي المَعيش، أو تعبيرها بدقة عنه، أو قدرتها حقا على تفسير الوقائع والأحداث المعاصرة، لاسيما أن السياق المصطنع من قِبَل هؤلاء يُزاح، افتراضا، ليتشابه أو حتى يتطابق مع السياق القديم الذي أُنتِجت هذه القصائد في رحابه.

ويزيد من حجية الخطاب الديني المتطرف في توظيف الشعر أن اللغة المستخدمة في هذا الخطاب هي، في الأغلب الأعم، لغةٌ معجمية تراثية، يرى المتطرفون أنها وحدها القادرة على التعبير، أو أن الالتزام بها هو تعبير قوي عن الدفاع عن الهوية الدينية، وهنا يكون على السامعين ألا يفكروا في قدرة هذه الألفاظ على وصف أحوالهم الراهنة، بل عليهم أن يجذبوا هذه الأحوال ذاتها لتتطابق مع اللغة المستخدمة، وإن أخفقوا، أو شككوا في هذا، فالعيب ليس في الألفاظ القديمة المستعارة، بل فيهم هم أنفسهم، لأنهم ابتعدوا عن طريقة أسلافهم في التعبير، وركنوا إلى لغات ولهجات سائدة في المجتمعات المعاصرة.

وقد يتراجع هؤلاء أحيانا في استعمال الشعر من كونه أيديولوجيا أو إطارا تفسيريا لما يجري في الوقت الراهن إلى استوائه معرفة راسخة البنيان، مُنبَتَّة الصلة عن السياق الذي أُنتِجت فيه، لتزرع في سياق جديد، يعمل البعض بكل ما أوتوه من قوة ليكون حاضنا لأفكارهم، وقادرا على أن يطوِّق كثيرين، فينساقوا خلفه معتقدين أو متوهمين أن ما ينطقون به، ويتمثلونه، ويتصرفون على أساسه هو المعرفة التي يجب التمسك بها، ويكون عليهم في هذه الحالة منازعةُ كل من يشكك فيها أو يحاول تفكيكها أو تَبْيِئَتِها، لمعرفة الصالح منها والطالح.

وسواء كان الشعر المستدعَى من الموروث الأدبي القديم قد تُعومل معه على أنه «إطار» أو «أيديولوجية» أو «معرفة» فإن أولئك الذين اضطلعوا بعملية الاستدعاء، يكونون غير واعين للرحلة التي قطعها النص في الزمن، وكيف تقلَّب في بيئات ثقافية متتابعة، يختلف أغلبها عن تلك التي أُنتِجت القصائد فيها، فالنصوص، كما الأفراد، منها ما يمر من دون أن يلفت انتباه أحد، ومنها ما يبقى أثرُه، وتتجدد وظيفته، مع تعدُّد تفاسيره، وتشعُّب دلالاته، وتتجلى قدرته على توجيه الأفكار، وانتحائها نحوا معينا دون آخر[27].

ويبدو أن هذه الخاصية مربوطة بالحالة العربية أكثر من غيرها؛ فعلى سبيل المثال نحن لا نجد الأوروبيين حين يشنون حربا علينا، أو حتى في تحديد

موقفهم منا مستغرقين طَوالَ الوقت في استعادة ما سُمِّيت «أغاني الحروب الصليبية» والتي كان الأوروبيون يصدحون بها باللهجات المحلية، حتى تكون قادرة على التأثير في مجتمعات كانت تعاني الأُميَّةَ كي يُعبَّأ أفرادُها لينخرطوا في حرب كان القائمون عليها يزعمون أنها مقدسة، وفي الوقت نفسه تواصل دغدغة مشاعر الزهو الكاذبة لدى النبلاء الإقطاعيين، الذين كانوا يحشدون الناس للحرب بدعوى تحرير بيت المقدس[28]، بينما هم يسعون في الحقيقة إلى زيادة ما لهم من جاهٍ وثروة.

فعلى العكس من الشعر العربي القديم الذي دُوِّن بعد أن ظل يُنشَد شفاهةً وقتا طويلا، فإن العدد الأكبر من هذه الأغاني قد ضاع بمرور الزمن، لأن أغلبيتها كانت في أصلها قد نُظِمت باللهجات المحلية، وكانت تُتداول شفاهة، وضاعت بعد أن تلاشى الاهتمام بالحروب الصليبية في الشرق إثر سقوط عكا في أيدي القوات المصرية والشامية والعراقية بقيادة السلطان الأشرف خليل بن قلاوون في العام 1291م.

ولم يبقَ من هذه الأغاني سوى أقل القليل، مثل «أنشودة أنطاكية»، التي ظهرت خلال الحملة الصليبية الأولى باللغة الفرنسية، وراح يُنشدها منشدون جوَّالون تصحبهم الموسيقى. ولم يبقَ من أغاني الحملة الثانية سوى أغنية واحدة باللغة الفرنسية الشمالية، وعشر أغانيَّ أخرى باللغة الأوكسيتانية. وقد كتب هذه الأغاني أو الأشعار العامية عددٌ من الشعراء، وبعضُهم كان من بين قادة هذه الحملات مثل ثيبو الرابع أمير شمباني، وفولكيبه أسقف تولوز، ونبلاءُ بارزون[29].

وبذا يذهب الأوروبيون إلى الحروب الحديثة متسلحين بألوان من الدعاية والحرب النفسية، من أعمق ما جادت به قرائحهم في هذا العصر، وهم في استغناء عن أشعار الحروب القديمة، حتى لو أخذت بعض حروبهم الحالية صبغة دينية، مثلما كانت في القرون الوسطى، لكن تحت لافتات وأسماء مغايرة.

وبالطبع فإن الجيوش النظامية العربية لا تحتاج في حروبها المعاصرة إلى قصائد عصماء، لكن الأمر يوجد ويتعاظم في خطاب من يحملون السلاح من الجماعات الدينية المتطرفة، فهم في استعادة واستعارة دائمة للشعر القديم، الذي أُنشِد أيامَ

الفتوحات الإسلامية، سواء أكانت الاستعادة للنص أم لروحه أم للطريقة نفسها التي كان يفكر بها من أبدعوا هذه القصائد، ومن سمعوها، وتفاعلوا معها بشكل واسع وعميق.

في ظل هذا الوضع يبقى «السيف» هو الأصدقَ في الإتيان بالأخبار، كما قال أبو تمام، ويبقى الشطر الثاني للبيت، وهو «في حده الحدُّ بين الجد واللعب»، لديه من المرونة والقدرة ما يمكِّنه من أن يصبح مرجعية أو أمثولة أو حتى حكمة ترتقي في أذهان التراثيين إلى درجة اليقين. فكل ما هو دون السيف هنا لا يصلح أن يكون من قبيل «الجد»، أو ليس بوسعه أن يفصل بين الجد والهزل، وبين الصواب والخطأ، أو هو محض لعب ولهو، يجب الابتعاد عنه وتجنُّبه في لحظة زمنية يعتقد بعض المتطرفين أنها سانحة لاستعادة الأمجاد الغابرة.

وقد وصل تأثير المبالغة بالبعض في أيامنا هذه إلى سبيلين غايةٍ في المرارة، يتبعهما حتى طلبةُ العلم وهم يُعِدون أطروحاتِهم الجامعية، الأول هو تعريف المفاهيم والمصطلحات ليس وفق ما يُتداوَل الآن من معان لها، بل بالطريقة والتأثير كليهما اللذين كانت تفعلهما فيما سبق في مجتمعات صارت أثرا بعد عَين، وبعضها لم يعُد له أثر إلا فيما سجلته الحوليات التاريخية وتفاسير النصوص الدينية والأدبية والمعاجم اللغوية. والثاني، وهو الأفدح، هو استنباطُ مسارات برهنةٍ أو اقترابات ونظريات علمية متوهَّمة من اشتقاق اللغة، ووضْعُ هذا كإطار للتحليل، والاعتقادُ في طهر وصواب هذا المسلك، وصلاحيته بوصفه أداة لتفسير الظواهر الاجتماعية والسياسية، بل الاقتصادية، التي نمر بها الآن، وذلك اقتداءً ببعض الرؤى الدينية أو تقليدا لها في تفسير النصوص وتأويلها.

ولأن هذه المفردات مشبعة بالمبالغة، كما هي الحال بالنسبة إلى الشعر العربي، فإن ما يخطُّه هؤلاء على الورق، ظانين به ومعه أنهم يقتربون من الحقيقة، لا يعدو أن يكون وهما كبيرا، يُبعدنا عن فهم طوعي وطبيعي وعلمي لما يشغل حياتنا، ويجعلنا ندور في دائرة مغلقة لا فكاك منها، يسكن الماضي محيطها، ويقبض عليه، ويصدُّنا إن أردنا الإفلات منها إلى براح التفكير العلمي الخلاق.

وبذا صارت نظرتُنا إلى علاقةِ الحاكم بالمحكوم، ووظائفِ السلطة، وفهمِ قيم الاختلاف والتعدد باعتبارهما من طبائع المجتمعات الحية، والتعاملِ مع الآخر

«غير العربي» أو «غير المسلم»، وإدراكِنا لقضايا الهوية والشرعية والحق والواجب والمفترض والمتاح والنصر والهزيمة والولاء والطاعة والتمرد والعصيان والأمانة والخيانة والصواب والخطأ، يحدِّدُها - في الأغلب - ما تركه لنا الأولون مخطوطا أو مطبوعا، أو ما هو متداول على الألسنة من عبارات وإشارات وحكايات وأمثلة وحكم ومُلَح ونوادر.

وما زاد الطين بِلةً أن هذا المسلك المُعوَج يُطرَح في سياق ما يَعتقد هؤلاء أنه دفاع عن «الهوية» و«الخصوصية» و«الأصالة» في وجه التذويب والتغريب والمعاصرة التي يفرضها علينا غيرُنا. ووجد هؤلاء أحيانا في الارتباط بين ما يأتينا من غيرنا وبين سعيه إلى الهيمنة علينا، ما بررروا به ما ذهبوا إليه، ونادوا به، ورموا كل من يخالفهم الرأيَ والاتجاهَ بأنه واقعٌ في قبضة الغير والآخر، متنصلٌ من الاعتزاز بما تركه لنا الأجداد.

إن تاريخنا الحاضر بقوة في واقعنا الآني، ومستقبلنا الآتي، لا يقتصر على التصورات والمقولات الدينية القديمة، بل يتجاوزها إلى تاريخ الأقدمين الذي صار يعامله بعضُنا معاملة المقدس، وهو تاريخ لا يقتصر على ما أتاه من ماتوا وبليت عظامهم من أفعال، بل يشمل أيضا ما تركوه من أقوالٍ بعضُها، إن لم يكن أغلبها، واقعٌ في حيز المجاز، الذي يصلح لاستلهام صور الشعر وأكاذيبه الجميلة المبرَّرة فنيا، لكنه لا يصلح أبدا ليهدينا إلى طرق تفكير علمية تُعينُنا على الخروج من مأزقنا الحاضر.

إن إمعان النظر في طغيان الشعر على تفكيرنا المعاصر ربما يشير إلى أن تجاوز العقل العربي للهزيمة الحضارية التي يكابدها الآن يتطلب العمل على حل تلك المعضلة التي يصنعها العيش في مجاز المبالغة الذي سيطر على الماضي أولا، فمن دون هذا سنظل نحرث في بحر، ونسعى خلف سراب.

ج ـ مفرداتُ الخطاب المتطرف ومقولاتُه

أتيتُ في النقطة السابقة على استدعاء خطاب المتطرفين الشعرَ لصناعة المبالغة، لكن هذا الاتجاه لم يقف عند حد الشعر، إذ المناهل التي يغرف منها مُطلِقو هذا الخطاب تنطوي على رطانة، عمدت في زمن إنتاجها إلى التأثير في النفوس، ولاتزال وظيفتُها تلك قائمة إلى الآن.

الحقيقة أنه يبدو من الطبيعي أن ينطوي خطاب المتطرفين على مبالغة، ويزيدُ الأمرُ حين يكون التطرف على أساس ديني، إذ إن النصوص التي يُستنَد إليها في تأويلات متجاوزة، هي نصوص بليغة في حد ذاتها، وتُستدعَى لتؤدي دورا ملموسا في توظيف اللغة من أجل تزيين الخطاب، وتبرير المسلك العنيف.

لكن كون هذه النصوص متاحةً لتأويلات مغايرة فإن هذا يحد من توظيفها الكامل في تلك المبالغات، لتُظهر أدوارا أخرى لآراء السابقين من الفقهاء والمفسرين ومنتجي الآداب السلطانية، فتُستعار لتسند تلك المبالغات وهي طيعة طوالَ الوقت، إذ تُطلق في خطاب آني، وتُذاب فيه، لمعالجة سياقات راهنة، وهي تأخذ أشكالا متعددة بدءا من التناص وحتى الاقتطاف بل السطو على هذا المنتج اللفظي، ليُنسَب إلى الذين ينطقون به حاليا.

في المقابل يُهمل المتحمسون لهذا الخطاب التراثَ البلاغي العربي الصرف، لأنه ينطوي على أساليب للحجاج والاختلاف والإقناع، بينما هي تميل إلى السمع والطاعة، وتعتبر الحجاج جدلا، وتنفر من احتوائه على تأويلات عدة، تنفتح بها المعاني على فضاءات رحبة، حيث تفضل هي القول الواحد المقطوع زعما بصحته، علاوةً بالطبع على أن بعض البلاغيين العرب كانوا ينتمون إلى تيار لا يحبذه المتطرفون، بل يستهجنونه ويكفِّرون أصحابه، كالمعتزلة والفلاسفة والمتصوفة.

وحضور اللغة في خطاب هؤلاء لا يقف عند حد الاستعانة بالكلمات ذات الإيقاع المدوي التي يدقون بها طبول حرب دائمة، بل تتوالى سلسلة من المجازات لا تنتهي، مثل تعبيرات: «الجيل الفريد» و«الجيل الرباني» و«الغرب الحاقد» و«المجتمع الجاهلي»[30]، وتقسيم العالم إلى «فُسْطاطَيْن» والنظر إلى الأتباع على أنهم «فرسان تحت راية النبي»[31]، وعليهم أن يقوموا بما عليهم في «إدارة التوحش»[32]، وفق التصور الذي وضعته «داعش».

ويسرى هذا في فضاء مشروع مجازي بالأساس نظرا إلى عدة اعتبارات، أولها أن الجماعات الدينية المتطرفة تستدعي ماضيا لن يعود، بل إن فيها من يرحل إلى هذا الماضي بأفكاره ومشاعره، وثانيها أن قادة هذه الجماعات يستعملون، على الأرجح، مواد معجمية غير متداولة تغلب عليها النزعة العاطفية أو الوجدانية، ويظنون أنها تؤدي الوظيفة نفسها التي كانت تضطلع بها في الماضي، وثالثها أن هؤلاء يُضفون

صفات عالية، بل أسطورية، على بعض رموزهم، فيبالغون في وصف كل منهم وفق دوره، فراوي الحديث يصبح ذا ذاكرة فولاذية، والمقاتل يبقى جسورا قادرا على أن يصرع المئات في ضربات خاطفة أثناء النزال، والفقيه يصبح «حجة الإسلام» و«شيخ الإسلام»... وهكذا.

أما الاعتبار الرابع فإن هذه الجماعات تسيطر عليها دوما حالة طغيان الشعور بالقوة، والقدرة على فعل أي شيء، في أي وقت، وأي مكان، فهم يرون أنفسهم «الفرقةَ الناجية» و«أصحابَ الحق» و«السائرين على الطريق المستقيم» و«جيل النصر المنشود»، ولذا فإن السماء ترعاهم، وتسدد خطاهم.

والخامس هو أن خطاب هؤلاء يبتعد عن الواقع حين يريد أن يعيِّنه، حيث يصف واقعا غير موجود، وقد يجمل الواقع الموجود، أو يخترع واقعا من خيالاته، وأحيانا يُقبِّحون واقعا لا يمضي لمصلحتهم في لعبة الصراع السياسي، فيطلقون آليات ومفردات الدعاية المضادة.

وتتجلى مظاهر المبالغة في خطاب المتطرفين من خلال الاتكاء على الحروف أثناء الكلام، لتخرج فخيمة، والميل إلى الكلمات ذات الجرس الموسيقي الصاخب، ليكون لها وقع على الآذان، والإفراط في استخدام الكلمات الحادة والقاطعة، وإرداف هذا بلغة جسدية تنزع إلى استعراض القوة، مع إدراك «سحر البيان».

وللغة العربية سحر على آذان مستمعيها، نظرا إلى قدرتها البلاغية في المقام الأول، والتي تتجلى في غزارة المترادفات، والجرس الموسيقي والإيجاز، بما يمنحها فتنة، ومكنة قوية على صناعة فائض انفعالي متولد من تساوق الجملة العربية، أو طاقة نفسية ترفل في ركاب متعة جمالية أو حالة طرب بلاغي، لاسيما في ظل تصوُّر ديني يستعمل مفاهيم كونية مطلقة ومجردة من قبيل الحق والباطل وتعبيرات مثل التاريخ المقدس، والفخار الوطني، والأخلاقيات السامية[33].

ولم يبالغ هشام شرابي حين قال في معرض تحليله لتأثير اللغة في صناعة النظام الأبوي العربي:

«تقوم العربية الكلاسيكية بإنتاج صنف من الخطاب يعبِّر عن الواقع بأيديولوجيا مزدوجة: سحرية اللغة، وهي ناجمة عن استخدام الألفاظ الرنانة والمفردات الخطابية والأساليب البيانية والإحالات الداخلية،

وأيديولوجيا مستمدة من سلطوية اللغة، وهي ناتجة ومنتشرة في ظل حماية السلطة السياسية الحاكمة أو التيار الديني السائد»[34].

وحين يحوِّل المتطرفون الدين إلى أيديولوجيا يزداد هذا الحضور المجازي بقدر ما في الأيديولوجيات من خيالات وابتعاد عن المنطق أو الحسابات المدروسة بدقة، والميل إلى تضخيم الفكرة ودور معتنقيها وفتح باب الأمنيات أو الأحلام على مصراعيه. كما أن من يحمل السلاح من هذه الجماعات في حاجة إلى استخدام لغة مشبعة بالمبالغة، تشحنه معنويا قبل الذهاب إلى ميدان المعركة، أو تجهيز بعض العناصر لتنفيذ عملية انتحارية.

ومن الضروري في هذا المقام لفتُ الانتباه إلى أمرين مهمين هما:

1 ـ إن التطرف والتعصب والتشدد ليست مقتصرة على جماعات وتنظيمات إسلامية، بل هناك المتطرفون من معتنقي كل الأديان والمذاهب، وأتباع الأيديولوجيات العَلمانية، يساريةً ويمينة. ولم يكن التركيز هنا على الاتجاه أو الفريق الأول إلا لثلاثة أسباب، الأول: أننا بصدد الحديث عن المبالغة في توظيف اللغة، وإطلاق الخطاب السياسي، وأعتقد أنه لا يوجد من يوظف اللغة أكثر من التنظيمات التي تحوِّل، في تفكيرها وتصرفها، الإسلامَ من دين إلى أيديولوجيا. والثاني: أن أصحاب الأيديولوجيات العَلمانية يوظفون اللغة بشكل أقل، والثالث: هو أن المتطرفين من معتنقي الأديان الأخرى ليسوا موضع النظر بالأساس في دراسة كهذه، موجهة إلى العرب بالدرجة الأولى.

2 ـ تخف المبالغة السياسية في خطاب التيار الإسلامي التحديثي، الذي يسعى إلى التكيُّف مع المجتمع، والحياة المعاصرة، وكذلك في خطاب «الإسلاميون المستقلون»[35]، وهم مجموعة من المفكرين والباحثين والكتاب الذين ينتمون إلى مشروع ما يسمى «الإسلام السياسي»، لكنهم ليسوا منخرطين في تنظيمات حركية تعمل في هذا الاتجاه.

د ـ الإفراط في استعمال «أفعل التفضيل»

في لغتنا العربية هناك أسماء تُصاغ على وزن «أَفعل»[36] للدلالة على أن شيئين قد اشتركا في صفة وزاد أحدهما فيها على الآخر، مثل: كلاكما ذكي لكن جارك أَذكى منك، أو كل منكما خيِّر لكن صاحبك أكثر خيرية منك.

والوقوف عند هذا الحد لا ضير فيه ولا إساءة، لاسيما إن كان الحُكم على الصفة أو الفعل فيه صدق واستقامة. أما أن يُسحب هذا إلى السياسة، ليتخذ من أفعل التفضيل دليلا على الأحقية في الحكم، أو يستعملها تُكَأَةً لترسيخ الشرعية، أو فرض الأمر الواقع على المحكومين، أو إثبات النقيض من كل هذا، وهو عدم الأهلية للحكم، ونقض الشرعية، ورفض الأمر الواقع، فإن «أفعل التفضيل» هنا ستفقد الكثير من براءتها اللغوية، وتتحول إلى أيديولوجيا شديدة الخطورة، على العقل السياسي وعلى الممارسة في آن.

نعم قد تكون هناك ضرورة بلاغية لتوظيف أفعل التفضيل في الترجيح بين شيئين ماديين متجسدين في الواقع أو في الطبيعة، بحيث يكون بوسعنا أن نتحقق أو نتثبت من هذا، لكن أن يُجَرَّ هذا إلى المجال السياسي والاجتماعي ويُطلَق من دون تقييد ولا تحديد، فإن له ضررا بالغا على الفعل الجمعي، لاسيما حين تتلقف الآلة الدعائية هذا التفضيل، وتكرسه على مدار الأيام، حتى يصير في رؤوس أغلب العامَّة وكأنه حقائق لا لبس فيها، ولا يرقى إليها شك.

فنحن حين نقول إن هذه الطاولة أكبر من تلك، أو أن هذا الثور أضخم من ذلك، فإن في وسع من يسمعنا أن يتأكد من هذا بنفسه، ويكون من السهل عليه أن يحكم على صدق ما سمع، لكن حين يُنقل الأمر إلى المجال المعنوي والقيمي والرمزي، فلن يكون في وسعنا حسم حكم التفضيل بين أمرين بهذه البساطة والسرعة والدقة. فإذا قلنا إن شخصا أكرم من آخر، فنحن في حاجة إلى تقديم أدلة على هذا الكرم، وفي الوقت نفسه سنأخذ في الاعتبار أن مفهوم الكرم نفسه قد يتفاوت تعريفه أو تقديره من شخص إلى آخر، بوصفه منزلة بين التقتير والتبذير، كما أن المنتفعين من كلا الشخصين قد يختلفون حول تحديد أيهما أكرم من الآخر، علاوة على أهواء النفس، التي قد ترى الزين شينا والشين زينا.

ويزداد الأمر صعوبة إن انتقلنا إلى مجال قيمة أكثر تجريدا، فعلى الأقل الكرم له جانب مادي متعين، أما إن قلنا إن فلانا أخلص من فلان، نكون قد انتقلنا إلى مجال حكم وتمييز أصعب، فالإخلاص شعور مربوط بالطوايا والسجايا والنيات، وحتى إن كان يُعبَّر عنه بالسلوك أو التصرف الذي يظهر لنا، ويكون في مقدورنا مراقبته، فليس هناك من وما يضمن لنا ألا يكون هذا

الظاهر خادعا، فيبدي شخصٌ الإخلاصَ لآخر، بينما هو في حقيقة نفسه يُضمر له الغدرَ والخيانة.

ولأن الفعل السياسي جمعي بطبيعته فإن أفعل التفضيل لا تبدو قادرة على وصف الحال، ولا يمكن أن تُستعمل بطريقة علمية، وليس في وسعها أن تتفادى الدعاية السياسية. فنحن يمكن أن نقول إن فردا أذكى من فرد، لكن إن قلنا إن شعبا أذكى من شعب فإن مثل هذا القول المسيس يقع في فخ الدعاية، ويبدو لنا مشبعا بروح العنصرية، واقعا في فخ «الحتمية البيولوجية» التي طالما صبغت رؤى تصور أصحابها أن شعوبا بعينها قادرة على تحقيق التقدم، أو يمكنتها بناء الحضارة، بينما هناك شعوب تفرض عليها جيناتها الوراثية أن تظل متخلفة تابعة خادمة واقعة في ذيل الحضارات الإنسانية أو حتى تمثل عبئا عليها.

وقد نقترب أكثر في توظيف أفعل التفضيل سياسيا حين نكون بصدد المقارنة بين اثنين يتباريان في انتخابات عامة مثلا، أو الموازنة بين قيمة زعيمين تعاقبا على حكم بلد، أو حكَما بلدين مختلفين، فنقول هذا أعظم من هذا، أو ذلك أقوى من ذلك.

وتزداد وطأة استعمال اللغة المجازية تلك في الوقت الذي يرتفع فيه صوت الدعاية السياسية، وهنا يقول مصطفى ناصف في معرض حديث عن جانب من التوظيف السياسي للغة:

> «هذا زمن الاعتراف بأهمية الدعاية وفتح الملفات وكشف الخصومات، وتكوين الخضوع، هذا زمن حرب الكتابة، حرب الهيمنة، تكوين التشتت، وإنتاج الوسائل في حركة السياق الاجتماعي. ثقافة الجماهير موضوع عجيب من أجل السيطرة على الجماهير، قلَّ أن تجد دفاعا غير مقيدٍ الآن عن الكشف الموضوعي ـ هناك توجُّه نحو الانتفاع بالريب، وتسويق الأفكار، والتردد بين الواضح والأقل وضوحا»[37].

ففي الدعاية يكون لأفعل التفضيل دور كبير، حين تشتد المنافسة، أو تنزلق إلى صراع، فيتعمق التعصب والانحياز، وهنا يرى أعضاء كل حزب أنه أعظم من غيره، وأتباع كل زعيم أنه أكثر وطنية من الجميع، وأنصار كل فكرة أو أيديولوجيا أنها أبرع من سائر الأفكار، وأكثر تعبيرا عما يدور في عقول الناس، وأقدر على تلبية احتياجاتهم.

ويتعمق هذا الوضع في الحروب حيث يقال «جيشنا الأحق بالنصر» وهو «الأكثر» احتراما لقوانين الحرب. وقد يأخذ الأمر منحى عنصريا، حول الأكثر تحضرا، ومن ثم فإن الأفضل للجميع أن ينتصر هذا الطرف، لأن انتصاره في مصلحة البشرية أو سكان الدولة أو الإقليم. ويمكن أن نضرب مثلا هنا بالجدال الذي دار خلال الهجوم الأمريكي على أفغانستان في أكتوبر من العام 2001 بعد حادث إرهابي استهدف برجَي مبنى التجارة العالمي في نيويورك في 11 سبتمبر من العام نفسه حول مَن «الأحق» أو «على الحق»، ومن هو «الأكثر تحضرا» في هذه الحرب، إذ رأى كل طرف أنه الأكثر تحضرا، وأن الآخر هو البربري، أو على الأقل الأكثر بربرية، ومن ثم فإن هزيمته آتية لا محالة.

لكن ما جرى على الأرض جعل كل طرف يعود إلى الواقعية السياسية، فبعد حديث عن «الأقوى» و«الأقدر» و«النصر» في خطاب الرئيس الأمريكي جورج بوش، الذي أخطأ حين استعمل لفظ «الصليبية» في تسويقه وتسويغه للحرب، وجدنا وزير الدفاع الأمريكي روبرت غيتس يقول في آخر مؤتمر صحافي له في معرض رده على سؤال عما إذا كانت الولايات المتحدة قد حققت نصرا في أفغانستان:

> «لقد تعلمتُ بعض الأشياء في أربع سنوات ونصف السنة، وأحدها أن أحاول تجنب الكلمات المشحونة مثل الانتصار والخسارة، وما يمكنني قوله هو أنني أعتقد أننا نجحنا في تنفيذ خطة الرئيس، وأعتقد أن عمليات جيشنا كانت ناجحة في منع طالبان من السيطرة على المناطق المأهولة، وقللنا من قدراتهم، وطورنا من قدرات القوات الأمنية الأفغانية»[38].

فهذا القول الذي جاء بعد سنوات من الحرب ينزع إلى النسبية، وينأى بنفسه عن «المعادلات الصفرية»، لذا استعمل صاحبه كلمة «أعتقد» وقصر النجاح على تحقيق أهداف جزئية، ناجيا من فخ المبالغات التي وصمت الخطاب المتبادل في الأيام الأولى للمعارك، واستُخدمت فيها أفعل التفضيل بإفراط في إطار دعاية سياسية، أو حرب نفسية، خاضها الطرفان المتقاتلان بلا حدود.

هـ ـ ترميز الحاكم كمبالغة

أراد كثير من أهل الحكم على مدار التاريخ الإنساني أن يظلوا رموزا خالدة في

ذاكرة الشعوب، حتى لو زعم بعضهم غير ذلك. فالحاكم يدرك أن الحكم لا بد أن يزول عنه في يوم من الأيام، إما بالموت وإما بالإزاحة وإما بالرحيل الطوعي أو الدستوري وفق مبدأ «تداول السلطة»، ويدور في خَلَده أحيانا وتنتابه خواطر حيال ما سيقال عنه بعد أن يفقد سلطانه، لتصبح الغايةُ القصوى هي أن يتحول الحاكم إلى رمز، أو يتواضع قليلا، فيتمنى لو أن حدثا عظيما وقع في عهده وارتبط به، أو كان له فيه دور عريض، يصير رمزا عند اللاحقين، يستدعونه، ويتمثلونه، ويمتلئون به.

وبدورها تحيي الأجيال اللاحقة أحداثا وشخصياتٍ كانت منغمسة فيها على أنها رموز، بعد أن تكون قد اختمرت في الذاكرة الجمعية، وامتلكت القدرة على إثارة مشاعر متجددة. فتلاميذ المدارس في فرنسا حتى الستينيات كانوا منقسمين على رموز تؤيد الثورة الفرنسية أو ترفضها. واستعمل الأمريكيون أحداثا وأماكن باعتبارها رموزا لإلهاب حماس الشعب كي يقبل انخراط الولايات المتحدة في الحرب، مثل ضرب ميناء بيرل هاربر أثناء الحرب العالمية الثانية، وتفجير مركز التجارة العالمي في 11 سبتمبر 2001، وحاول الرئيس الأمريكي ليندون جونسون استخدام الهجوم على المراكب الأمريكية لتبرير الحرب على فيتنام[39]، ووظفت إنجلترا وفرنسا وإسرائيل تأميم جمال عبدالناصر لقناة السويس في العدوان على مصر في العام 1956، واستعمل السادات حرب أكتوبر 1973 في محاولته أن يكون رمزا للأمة معلنا من نفسه «رب العائلة المصرية»، وكان صدام حسين مهووسا برمزيته العربية، في إطار الدعاية التي تبناها بأن العراق هو المدافع عن البوابة الشرقية للأمة، والمتصدي لأمريكا وإسرائيل، وسعى معمر القذافي طويلا ليكرِّس رمزية اختلقها حين سمى نفسه «أمين القومية العربية». وهذا كله معناه أن «الرمزية» المرتبطة بشخص أو حدث، أو شخص يستغل حدثا، أو حدث يصنع شخصا، لا تكون مسألة حقيقية في كل الأحوال، بل تُتخَذ مجازا ينطوي على مبالغة ما سواء في عقل السياسي أو في المخيلة الكلية للشعب[40].

وطالما حاولت أبواق الدعاية أن تصنع هذه الرمزية، بالمبالغة في وصف سمات القائد السياسي وقسماتِه، وتضخيم ما يقع في عهده من أفعالٍ يُعمَد إلى تصديرها على أنها إنجازات باهرة. وفي بعض الأحيان ارتبط مفهوم الرمز بفترات

النضال الوطني، أو لدى النظم المتسلطة التي تُعلي من شأن «القائد الزعيم»، وتُطلق أبواق الدعاية لتمجِّد صفاته وقدراته الهائلة على حماية البلاد، ورعاية مصالح الشعب.

وهناك قائد يطلب بنفسه، أو عبْر وسيطٍ من راسمي الصور الذهنية، من الكتاب والأدباء والفنانين والخبراء، أن يرمِّموا شروخه، ويجمِّلوا قبيحه، ويعظِّموا مليحه، حتى يكبر في عيون الشعب، ويراه «الرمز» الذي لا يتم للدولة وجودُها إلا بحضوره، وعلى من يأتي بعده أن يتبع خطاه كي «تكتمل المسيرة».

لكن الشعوب في الأغلب الأعم تدرك، في أناةٍ وروية ومكر، أن الطلاءات المزيفة ليس في وسعها أن تبقى طويلا على الجدران، وأن تساقطها تباعا آتٍ لا ريب فيه، بل إن بينها من يمتلك جسارةً فيمد يده ليعجِّل بهذا التساقط، مُبقيا على الحقيقة عاريةً، أما ما أُضفِي من مجازات وخيالات، تنطوي على مبالغات واضحة فاضحة، فليس في وسعه أن يُعمي كل العيون، ويُصم كل الآذان، ويخرب كل النفوس، ويخمد كل الضمائر.

في المقابل فإن الرمزية الطوعية أو «الأيقونة السياسية»[41]، التي نسج الشعب خيوطها بإرادته الحرة المنفردة، لن يقدر على طمسها أحدٌ، حتى لو كان حاكما لاحقا أراد الانتقام من سلفه، بتشويه صورته، وتسفيه أعماله، أو كانت فئة من الشعب تضررت مصالحُها خلال فترة حكمه، أو دولة أجنبية طامعة في بلاده صدَّها وردَّها وأوقفها عند حدها.

فالرمزية الحقيقية لا تصنعها المبالغات الكاذبة، بل الأفعال الجادة المعتبَرة وكاريزمية القائد، والمسافة النفسية العامرة بالمودة بينه وبين الناس، وإدراكهم أنه لم يخدعهم، ولم يخذلهم، ولن يظهر أبدا بعد رحيله عن السلطة ما يَشينُه، ويُفزع من وثقوا به، وساروا خلفه، أو التفوا حوله.

و ـ النفاق أو المبالغة الرخيصة

ينطوي النفاق السياسي على مبالغات لغوية وذهنية فاضحة، يكون لها وقع صاخب على الآذان، على رغم أن الجذر اللغوي لكلمة «نفاق» أقل بكثير من أن يمنح هذا الضجيج، نظرا إلى خسة المنافق ونزوعه إلى الهروب والتزلف والانزلاق

والمراوغة، بما يجعل من الطبيعي ألا يمتلك صوتا عاليا. فالكلمة مستمدة من النفق أو الجحر الذي تحفره بعض الحيوانات، وأبرزها الأرانب، وتصنع له فتحتين، فإن هوجمت من إحداها تهرب من الأخرى.

فالمنافق له وجهان، ظاهر وباطن، ويُسخِّر هذه الازدواجية في عالم السياسة للإيقاع بمن يستهدفه عبر الغش والتدليس، فإن كان هدفُه الحاكمَ أراد من نفاقه أن يحصد ذهبه، ويتقي سيفَه، غير عابئٍ بالمصلحة العامة، أو حتى متحيزٍ، على المستوى العميق والطبيعي، لمصلحة الحاكم الذي يتساقط كلام المنافقين على رأسه فيقتله، ماديا أو معنويا، في بطء وهو لا يدري.

فالمبالغة في تصوير الحاكم، جسدا وعزيمة وفهما وإرادة وتصرفا وانحيازا لمقتضيات مهمته، يصنع بمرور الوقت مفارقة ساخرة، فإن قال عنه منافقوه، لاسيما إن كانوا قد صاروا مشهورين بين الناس بهذه الخصلة الممقوتة، «إنه عظيم» رآه المحكومون ضئيلا، وإن قالوا عنه «فهيم» رأوه معطوبَ الذهن، وإن قالوا «محبٌّ لشعبه»، رأوه على النقيض، وإن قالوا «طيب النية»، بان سيئَ الطوية.

ويصنع كلام المنافقين تلالا من المبالغات السياسية التي تؤدي إلى فقدان الاصطلاحات لمعناها الحقيقي، بفعل ابتذالها على ألسنة العموم، فتتملكهم حيالها مشاعر السخرية والشك والتأفف والصدود، فلا يرون اصطلاحات مثل «أزهى عصور الديموقراطية» و«عهد الإنجازات الهائلة» و«الرئيس الضرورة» و«الزعيم الأوحد» و«القيادة التاريخية» إلا أنها عبارات جوفاء، تزيد من جعل الواقع أكثر قبحا وجهامة.

والمبالغاتُ المصاحبة للنفاق الزاعق المتجاوز للأخلاق والأعراف، أو المناقض للواقع، تؤدي إلى عكس ما يريده الحاكم الممدوح، أو المتزلِّف إليه. والذروة في هذا ربما تكون ما جاء على لسان الشاعر ابن هانئ الأندلسي، الذي أُطلق عليه لقبُ متنبي المغرب العربي، في مدح الخليفة الفاطمي المعز لدين الله الفاطمي، الذي كان أتباعه ينظرون إليه على أنه ظل الله على الأرض أو الحاكم باسم السماء، حيث قال له[42]:

«ما شئتَ لا ما شاءت الأقدارُ

فاحكمْ فأنت الواحد القهارُ

وكأنما أنت النبي محمدٌ

وكأنما أنصارك الأنصارُ

أنت الذي كانت تبشِّرنا به

في كتبها الأحبارُ والأخبارُ».

وعلى رغم أن المبالغة تراجعت مع البيت الثاني ثم الثالث، حيث أنزل الحاكم من مقام الله إلى مقام النبوة، أو من اللاهوت إلى الناسوت، فإن صورة هذه المبالغة ظلت متجاوزةً الواقعَ إلى أبعد حد، فأساءت إلى الحاكم، في وقت قولها وحتى أيامنا تلك، إذ تُستدعَى القصيدة في سياق الدلالة على النمط «الثيوقراطي» لحكم الفاطميين، وهو ما يُوظَّف في حيزٍ أوسع يرتبط بالخلاف المذهبي المشحون بحمولات السياسة ومقتضياتها، بقدر ما يُستدعَى للبرهنة على بلوغ النفاق حدا لا يطاق، تجاوز قول شاعر آخر في الرشيد: «كأنك من بعد الرسول رسول» أو وصف الخليفة العباسي المتوكل: «ظل الله الممدود بينه وبين خلقه»، وكل أبيات النفاق التي أُنشدت في مدح ملوك بني أمية[43]، والتي أُريدَ من بعضها إضفاءُ طابع الجبرية على حكمهم[44]، باعتباره قدرا، وهو ما يظهره قولُ جرير:

«نال الخلافة إذ كانت له قدَرًا

كما أتى ربَّه موسى على قدَرِ»

ومقارنةً بهذا يظل بيت النابغة الذبياني الذي مدح به النعمان أبا قابوس ملك الحيرة، عاديا، على رغم ما انطوي عليه من مبالغة سياسية، حيث قال له:

«ألم تر أن الله أعطاك سَورةً

ترى كل مَلْكٍ دونها يتذبذبُ

فإنك شمسٌ والملوك كواكبٌ

إذا طلعَتْ لم يبْدُ منهن كوكبُ»

ولم يكن أهل السلطة بغافلين عن نفاق الشعراء ومبالغتهم، وهي مسألة أعطى الجاحظ في كتابه «البخلاء» مثلا ناصعا عليها، حين قال:

مثل هذا الحديث ما حدثني به محمد بن يسير عن والٍ كان بفارس، إما أن يكون خالدا أخا مهرويه، أو غيره، قال: بينما هو يوما في مجلس، وهو مشغول بحسابه وأمره، وقد احتجب بجهده، إذ نجم شاعر من بين يديه،

فأنشده شعرا مدحه فيه، وقرّظه، ومجّده. فلمّا فرغ قال: «قد أحسنت». ثم أقبل على كاتبه فقال: «أعطه عشرة آلاف درهم». ففرح الشاعر فرحا شديدا؛ فلما رأى حاله قال: «وإني لأرى هذا القولَ قد وقع منك هذا الموقع؟ اجعلها عشرين ألف درهم». فكاد الشاعر يخرج من جلده، فلما رأى فرحه قد تضاعف، قال: «وإن فرحك ليتضاعف على قدر تضاعف القول؟ أعطه يا فلان أربعين ألفا». فكاد الفرح يقتله. فلما رجعت إليه نفسه قال له: «أنت، جُعِلتُ فداك، رجلٌ كريم؛ وأنا أعلم أنك كلما رأيتَني قد ازددتُ فرحا، زِدتَني في الجائزة، وقبول هذا منك لا يكون إلا من قلة الشكر». ثم دعا له وخرج. قال: فأقبل عليه كاتبه فقال: «سبحان الله! هذا كان يرضى منك بأربعين درهما تأمر له بأربعين ألف درهم؟»، قال: «ويلك! وتريد أن تعطيه شيئا؟»، قال: «ولِمَ أمرت له بذلك؟»، قال: «يا أحمق، إنما هذا رجل سرَّنا بكلام، وسرَرْناه بكلام. هو حين زعم أني أحسنُ من القمر، وأشدُّ من الأسد، وأن لساني أقطعُ من السيف، وأن أمري أنفذُ من السِّنان هل جعل في يدي من هذا شيئا أرجع به إلى بيتي؟ ألسنا نعلم أنه قد كذب؟ ولكنه قد سرَّنا حين كذب لنا، فنحن أيضا نسرُّه بالقول ونأمر له بالجوائز، وإن كان كذبا، فيكون كذبٌ بكذب وقولٌ بقول. فأما أن يكون كذبٌ بصدق وقولٌ بفعل، فهذا هو الخسران المبين الذي سمعتَ به!»[45].

وإذا كان بعض الشعراء من منشدي «قصائد المديح» وبعض الوعاظ والفقهاء والأدباء من صانعي «الآداب السلطانية» كانوا هم الذين ينتجون النفاق السياسي في تاريخ العرب الوسيط، وسبقهم بعض الكهَنة وكتَبة المسرح والمتفلسفة في تاريخ أمم أخرى، فإن منتجي النفاق في زماننا موزعون على كتابٍ صحافيين ومذيعي تلفزيون وإذاعة وسياسيين وفنانين ورياضيين وتجار وكبار موظفين وأصحاب أموال وأعمال، ويصل الأمر إلى بعض العوام، ممن يرجون من نفاقهم نفعا أو يتقون به شرا.

وقد يأخذ النفاق السياسي في بلادنا لصاحب السلطة والنفوذ، سواء أكان رئيسا أم وزيرا أم محافظا «طابعا إعلانيا صاخبا. فهو لا يكتفي بالدعاء له أو بالتصفيق له عند مروره أمامه، بل إنه يُدبِّج له قصائد المديح وربما يكتب المقالات في الجرائد تأييدا ومباركةً للقرار الفريد أو اللفتة التاريخية لهذا المسؤول أو ذاك.. وإذا تُوُفي

لهذا الكبير خال أو عمة، وكان صاحبنا من رجال المال والأعمال، فإنه لا يكتفي بإرسال برقية عزاء أو بالمشاركة في تشييع الجنازة، بل لا بدّ من نشر صفحة أو ربع صفحة للقراء في كبرى الصحف»[46].

ويغرق خطاب المنافقين في مجازات سياسية، كثير منها عابر ومستهلك ومكرور، فما يقوله المنافق التاريخي لحاكم اليوم، سبق أن قاله لحاكم الأمس، الذي ما كاد يترك الحكم، ميتا أو مقتولا أو معزولا، حتى هجاه، أو تنصل منه، بعد أن تحين اللحظة المناسبة للقفز من سفينته الغارقة. وتزداد مبالغات المنافقين في اللحظات السياسية الفارقة، أو «المراحل الحاسمة والظروف الاستثنائية المعقدة التي يكون فيها المجتمع غيرَ متزن، ومهيأً بصورة غير عادية لتقبُّل ما يبثه المنافقون من دعايات كاذبة ومقولات تضليل مريبة وإشاعات لتزييف الحقائق»[47]، ومنها لحظة تولي الحاكم، أو إن كان الصراع بينه وبين غيره على الحُكم قد بلغ مداه، أو في وقت الانتخابات، التي يمتد فيها النفاق السياسي من مداهنة الحاكم إلى محاولة استرضاء الرأي العام بمجاملته على حساب الحقيقة الواقعية، بما يؤدي إلى الإضرار بالسوية الاجتماعية، وإذكاء الخلافات، وإثارة النُّعَرات، وتوسيع دوائر الفساد.

وصارت المناسبةُ الأخيرةُ فرصةً متكررةً لممارسةِ النفاقِ السياسيِّ، حتى وجدنا توفيق الحكيم يقترح في زمن مضى، بغية تقليص هذا النفاق إلى أدنى حد، تكوينَ «شركة مقاولات انتخابات» يدفع لها المرشح مقابل أن تضطلع بالدعاية له من تجهيز الخطباء ونصب اللافتات وإعداد الولائم، ثم يعود إلى بيته لينام، وهنا يقول موجها كلامَه إلى المرشح:

> «يجلس الناخب في سرادق الاحتفال الذي تقيمه الشركة، فيرى ويسمع اللذيذ الطريف، يرى خطباء الشركة قد قاموا، أو اعتلوا المنصة واحدا تلو الآخر، يوسعونه مدحا، ويسردون تاريخ حياته الحافلَ بكل جليل ومجيد، ويتكلمون في ذمته وطهره وكفايته ونزاهته، وهو لم يرهم ولم يروه مرة قط! ثم يعرِّجون على خصمه فيطعنون فيه الطعن المُر، ويذكرون من خصاله الذميمة وأعماله الخبيثة وخياناته وسفالاته ما تشمئز منه النفوس، وما تكاد تختم هذه الحفلات على خير أو شر حتى تقدم الشركة فاتورة الحساب، فإذا استكثرت المبلغ أقسموا لك إن الشركة قامت بنفقات

باهظة... إلى هنا لا بأس، لكن لو خطر لك أن تسير قليلا في البلدة لوجدت عجبا، فإن سرادقا آخر قد نصبته عين الشركة لخصمك هو هو أيضا، وقد قام فيه خطباء آخرون من الشركة يمدحون الخصم، ويغسلون عنه ما لحق به في السرادق الأول، ويُنزلون بك أنت كلَّ تهمة وكل عيب»[48].

وهذا اللون من المبالغات المتناقضة يتماشى إلى حدٍّ بعيد مع ذلك التناقض في أداء المنافقين وتصرفاتهم التي عبَّر عنها حديث للرسول (صلى الله عليه وسلم) يصف فيه المنافق بأنه: «إذا حدَّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتُمن خان».

وهذا التناقض وذلك الإفراط في المبالغة ربما يشكلان عبئا على صاحبهما، لأنه يدرك أنه يكذب جُبنا أو طمعا، كما أنه صعب على الحاكم إن كان يدرك عواقبه، حيث يضر بصورته أمام شعبه، إذ إن النفاق السياسي كان، ولايزال، السمةَ المميزة للقادة الغارقين حتى آذانهم في المؤامرات، ويؤكدون بمنتهى الاستهانة بالعقول أنهم أبعد الناس عن المطامع السياسية»[49].

وحضور المبالغة اللغوية في النفاق، والتي تحوي نوعا من المفارقة المذهلة، واضح في كثير من الأقوال التي تصفه. وتزيد هذه المفارقة في ظل الاستبداد، وهو ما يعبِّر عنه عبدالرحمن الكواكبي بقوله: «الاستبداد يقلب الحقائق في الأذهان... فيسوق الناس إلى اعتقاد أن طالبَ الحقِّ فاجرٌ، وتاركَ حقِّه مطيعٌ، والمشتكي المتظلم مفسدٌ، والنبيهَ المدققَ ملحد، والخاملَ المسكينَ صالحٌ أمين. وقد اتبع الناس الاستبدادَ في تسميته النصحَ فضولًا، والغيرةَ عداوةً، والشهامةَ عتُّوًا، والحميَّةَ حماقةً، والرحمةَ مرضًا، كما جارَوه على اعتبار أن النفاق سياسةٌ، والتحيلَ كياسةٌ، والدناءةَ لطفٌ، والنذارةَ دماثةٌ»[50].

ز ـ البذاءة السياسية والمبالغة الفحشاء

لم يخلُ تاريخ أي دولة أو مجتمع من ممارسة درجات متفاوتة من البذاءة السياسية Political Impertinence، التي لا يقتصر ارتكابُها على أشخاص تافهين غير مسؤولين عن أفعالهم، أو قابعين في أدنى السُّلَّم الاجتماعي والسياسي، بل طالما نطق رجال دولة كبار، بما لا يمكن وصفه إلا بأنه نوع من «البذاءة»، بعضه كان «زلاتِ لسان» وبعضه كان مقصودا، وانطوى على قدر هائل من المبالغة التي

تصنعها العبارات الزاعقة والجارحة والفجة والصادمة للذوق العام والمناقضة لما يتوقعه أغلب الناس ممَّن بيدهم مقاليد الأمور، أو من يشكلون الرأي العام.

وافتقادُ التعبيرات البذيئة لأي أخلاقيات، وانعدامُ جدواها أحيانا، لا يمنعان من النظر إلى ما تنطوي عليه من مجاز، سواء في ألفاظها أو إشاراتها، لاسيما أن ما وراءها من ضغائن وأحقاد وإحن يجعلها تأتي في مرات عديدة مشبعةً ببلاغة زاعقة من حدة الوصف، وقسوة التشبيه، ففي النهاية «لا تخلو الكلمات، حتى لو كانت بذيئةً، من إيحاء»[51].

فالتعبيرات المكشوفة الجارحة لم تجعل في وسعنا أن نتجنب المجازات العفية الموجودة في أعمال أدبية مثل «أميات» نجيب سرور و«الخبز الحافي» لمحمد شكري و«فاصل للدهشة» لمحمد الفخراني، وكتابات جان جينيه وهنري ميللر، الذي يقول في روايته «ربيع أسود»: «كتابي هو الإنسان الذي هو أنا، المضطرب، المتهاون، المتهور، الشهواني، داعر، عاصف، مفكر، شكاك، كذاب، رجل متمسك بالحقيقة بشكل شيطاني، أنا»[52]، أو بطل رواية الليبي محمد الأصفر «سرة الكون» التي يقول فيها: «أشعر أنني رجل من عكس، شربتُ قهوتي من القاع، سكرتُ من الصحوة، أنام مع الصداع، أبدأ بالنهايات، أصل في الوقت بدل الضائع، أتقيأ الصدق، وأرقص للرياء والنفاق، أقدم التعازي في الولادة، وأهنئ العرسان في الطلاق»[53].

لكن ما يمكن تبريره في الأدب والفن ليس في وسعنا أن نمرره في السياسة ببساطة، لاسيما في وقت صارت أمثلة البذاءة السياسية في علاقات الدول تصل إلى أسماع كثيرين في ظل ثورة الاتصالات. فمثلا بلغت البذاءة السياسية حدا جارحا حين سبَّ الرئيس الفليبيني رودريغو دوتيرتي نظيره الأمريكي باراك أوباما بـ «ابن العاهرة»، في ركاب نقده لموقف الولايات المتحدة الرافض لقتل الحكومة الفليبينية تجار المخدرات والمشتبه في اتجارهم بها بالرصاص من دون محاكمة. وإن كان دوتيرتي قد تحايل على الوصف بوضعه ضمن اشتراط مؤجل حين قال لأوباما: «لا تسألني عن الموضوع وإلا فسأشتمك يا ابن العاهرة»[54]، فإن هذا الإرجاء أو الاستدراك لم يعنِ أحدا، ووصل الوصف إلى آذان الناس في قارات العالم جميعا.

وانتقلت البذاءة السياسية إلى مستوى آخر من المبالغة بين الرئيس الكوري الشمالي كيم جونغ أون والأمريكي دونالد ترامب، حين وصف الأولُ الأخيرَ بأنه

«العجوز المختل»، فرد ترامب: «لماذا يهينني كيم جونغ أون؟ ويصفني بالعجوز المختل، بينما أنا لم أدعُه بالقصير السمين، لقد حاولتُ بشدة أن أكون صديقه، ومن الممكن أن يحدث هذا في يوم من الأيام»[55]. وهذان وصفان مختلفان، الأول ينصرف إلى العمر والعقل، والثاني إلى الطول والوزن، لكن كليهما نوع من السب والقذف الذي لا يخلو من مبالغة مقصودة، ولا يقلل منه حديث أحد طرفيه وهو ترامب عن رغبته في صداقة أون.

واستعمل الجمهوريون اصطلاح «البذاءة السياسية»[56] في وصفهم للأساليب التي اتبعها ضدَّهم الديموقراطيون في معرض اتهامهم لحملة الرئيس ترامب بأنها تلقت دعما من روسيا الاتحادية، وسعيهم إلى إثبات هذا من خلال مكتب التحقيقات الاتحادي ووزارة العدل الأمريكية، حيث قال ديفين نونيس، العضو الجمهوري بمجلس النواب ورئيس لجنة الاستخبارات بالمجلس: «يفهم الشعب الأمريكي الآن بوضوح أن مكتب التحقيقات الاتحادي استخدم البذاءة السياسية التي جاء بها الحزب الديموقراطي للتجسس على مواطن أمريكي من الحزب الجمهوري»[57].

وقد صاحبت «البذاءةُ السياسية» الحملةَ الانتخابية الرئاسية التي تبارى فيها ترامب ضد هيلاري كلينتون، حيث وصلت الشتائم المتبادلة والتراشق بألفاظ عنصرية بين المرشحَين إلى حد غير مسبوق في الحياة السياسية الأمريكية وفق تقدير عدد من المعلقين والمحللين وأساتذة الجامعات الأمريكية، الذين وصفوا هذا بأنه خطيئة كبرى.

فجيوفري سكيللي، أستاذ العلوم السياسية في جامعة فرجينيا، رأى ما جرى أقبحَ حملةٍ رئاسية بين اثنين من المرشحين يمتلكان تاريخا غير مشجِّع، أو وفقا لوصف كريستيان فيري، وهو مدير سابق لحملة ليندسي غراهام: «هذه حملة لا يختلف اثنان على أنها الأقذر في التاريخ الأمريكي».

فبينما وصف ترامب هيلاري بأنها تمارس «عنصرية وقحة»، ردت عليه الأخيرة قائلة: «ترامب شخص ذو تاريخ طويل في التمييز العنصري وفي الترويج لنظريات المؤامرة التي يلتقطها من الصحف الصفراء في السوبرماركتات ومن دهاليز الإنترنت، ومثل هذا الشخص لا يصلح قطعا لإدارة الحكومة أو قيادة الجيش»[58].

وبينما نشرت حملة كلينتون شريط فيديو يتحدث عن علاقة ترامب بمجاميع كوكلوكس كلان التي توصف بالعنصرية البشعة، ردت حملة ترامب بنشر مقتطفات من تصريحات لكلينتون في العام 1996 وصفت فيها بعض السود الأمريكيين بأنهم وحوش مفترسة، وهو تعبير مجازي قاسٍ، لأنه أنزل السود منزلة الحيوانات، ولم يجعلهم حيوانات أليفة، من تلك المحببة حتى للأرستقراطيين من البيض مثل الكلاب المدربة والقطط الجميلة، بل حيوانات مفترسة لا تسعُها سوى الغابة.

ولا تقتصر البذاءة، التي تعني الوقاحة وقلة الاحترام، على اللغة الخشنة المتجاوزة التي تبالغ في وصف الخَصم للحط من كرامته، فقد سبق أن استعمل الرئيس السوفييتي نيكيتا خروشوف حذاءه بطريقة بذيئة خالية من أي ديبلوماسية أو كياسة أو لياقة، حين وضعه على الطاولة أثناء خطبة له في الأمم المتحدة، ليقول إن الدول الصغرى التي تحاول أن تدس أنفها في شؤون بلاده ليس لها سوى حذائه. وعلى رغم أن الزعيم الروسي كان يتصرف بمنطق تلقائي لمزارع بسيط، فإن البذاءة لم تلبث أن توسعت، بل استشرت في السلوك السياسي والديبلوماسي، بل في سلوكيات تناول الشأن العام، وانتقلت من البذاءة إلى الخلاعة[59]. وبعدها رأينا الأحذية تُرفَع في برلمانات ومؤتمرات سياسية، أو تُقذَف في وجه الخصوم، مصحوبة بسيل من الشتائم شديدة الوقاحة.

وهناك من يلجأ إلى البذاءة العارية رغبةً في لفت الانتباه إليه، وأحيانا تكون ردَّ فعل لظلم قاسٍ يتعرض له فرد أو جماعة، ولا تجد لها من سبيل للمواجهة سوى السباب، كنوع من التنفيس عن الذات، والكيد للخَصم، أو إظهار شجاعة زائفة عبر العنف اللفظي، والطاقة العدوانية اللغوية والكلامية، التي يظن أصحابها أنهم قادرون بها على تعويض الخسارة، وعبور المحنة والامتلاء بوهم القوة، ومواجهة مشاعر القنوط [60]. لكن ازدادت الخطورة من دخول إعلاميين على خط البذاءة السياسية، خالطين إياها بألوان من الدعاية المسمومة التي تنضح بالعنصرية والسجال العقائدي والتحريض، ودعوات للاحتراب الأهلي[61].

وتبدو البذاءة السياسية، التي تفتقد القبول والاحترام، مثيرة للشفقة على من ينتهجها وسيلةً للدفاع عن نفسه أو مهاجمة منافسيه وخصومه؛ فما تحويه من تعبيرات استطرادية زاعقة تخلق حالة من النفور، حتى لو كانت تدور حول

احتياجات ومعاناة حقيقية وتستخدم مفردات ناتجة من قيم العدالة والسيادة، وتبذل أقصى جهد ممكن في سبيل لفت الانتباه[62]. لكنها في النهاية تسقط في فخ من العدمية السياسية والثقافية والاجتماعية، وترتد بلاغتها، إن وُجدت، على أصحابها.

فالبذاءة أشبه بالنفايات، وهي استعارة لا تتجاوز الواقع، إذ إن كثيرا من سيل الكلام البذيء سرعان ما تجرفه الحقائق، أو الأفعال التي لا تلتفت إلى الشتامين. فنفايات الكلام، تطلَق أساسا على نوع من الكتابة السيئة والتي لا قيمة لها، أسوة بالفضلات أو القمامة التي يُتَخلَّص منها[63].

وقد تمتد البذاءة من وصف أبناء طبقة معينة بصفات غاية في السوء؛ مثل وصف بعض المهمَّشين في الولايات المتحدة في وقت من الأوقات بأنهم معربدون وغجريون وأفاقون ومتسكعون وفاشلون ونشالون وحثالة، إلى وصف معارضين في بعض دول العالم الثالث بأنهم خونة أو طابور خامس ومرتزقة ومأجورون وخوارج... إلخ.

وقد زاد مستوى تداول البذاءة السياسية مع الثورة الرقمية، وهنا يقول نبيل عبدالفتاح:

> «إنها أتاحت حريات بلا حدود، وعلى رأسها الحرية الأم: الرأي والتعبير بلا قيود من خلال المدونات، ومواقع التواصل الاجتماعي، والمواقع الإباحية التي تعيد تشكيل هذه الدوافع وتحويلها وفق بنى من التصورات غير المألوفة، لاسيما في المجتمعات التي تسودها المحرمات والأفكار التقليدية والدينية إلى جانب نثارات الحداثة والتحديث، وانعكاس ذلك على أنظمة الأسرة والعلاقات القرابية.. أنساق من اللغة الرقمية، تغلب عليها الانطباعات السريعة والسانحة، واللغة المحلية العامية، وبعضها جارح في التعبير عن الرأي، لكنها صريحة وجهيرة وترمي إلى نزع الهيبة، وتمزيق أقنعة السلطة عن بعض رجالها البارزين، وهي تعبير عن انكسار حواجز الخوف والرهبة. اللغة الرقمية الجارحة ترمي إلى تحرير لغة السياسة من جمودها وطابعها الفوقي والاستعلائي والشعاراتي والتعبوي والخشبي، والتعميمي، وتحرير لغة السياسة والخطاب السياسي والاجتماعي السلطوي والفوقي من أسفل، من خلال بلاغة السخرية والهجاء لمكانة السلطة، ونزع القداسة وأشباهها التي تحيط بها. هي لغة تحريرية هجومية، لكنها في الوقت نفسه رد فعل على السلطة في عديد الأحيان... هي لغة تعبِّر عن

حالة الفوضى النسبية والسيولة والتحولات التي تعتري حياتنا، ومواقفنا، ورغباتنا، ومخاوفنا، ورعبنا، وغواياتنا، وبذاءاتنا، وأكاذيبنا، وبعض حقائقنا، ودواخلنا، وتعصبنا»[64].

إن المبالغات التي تنطوي عليها البذاءة السياسية لا تصنع جمالا لغويا أبدا، مهما كان إحكامه؛ لأن الصور القبيحة التي تصنعها بعض الألفاظ الجارحة في الأذهان والمخيلات لا تجعل أحدا يلتفت إلى بلاغة الشتامين، ولا تشجع كثيرين على استعارتها واستعادتها حتى في مجال البرهنة على قسوة العلاقات الدولية والمخاتلات التي تتسربل بها السياسة التي لايزال هناك من يصر على أن ينظر إليها برمتها على أنها «لعبة قذرة».

إن البذاءة السياسية تمضي الآن محاطةً بفضاء يضج بغياب اللياقة اللفظية والسلوكية بشكل يمكننا من أن نستعير ما يعرف بـ «متلازمة توريت» Tourette syndrome[65]، وهي اضطراب في التصرفات والكلام ناجم عن خلل عصبي وراثي تظهر أعراضه على هيئة حركات عصبية لاإرادية مصحوبة أحيانا بألفاظ نابية.

ح ـ الكذب والمبالغة الملتوية

يحمل الكذب معاني التقول والتضليل والخداع والإيهام والغش والمخاتلة والنصب والتزوير والتزييف والمراء والدهاء والحيلة والإيقاع في الأحابيل وخفاء الأسرار والغدر والخيانة والمكر والمراوغة والمناورة، إلى جانب تبرير فعل شائن، أو تلميع صورة، أو إخفاء فضيحة[66]. والكذب هو نوع من الخداع، ولكن ليس كل خداع هو بالضرورة كذبا، فللخديعة نوعان آخران: الإخفاء والتلفيق، وهما لا يشترطان أن تصحبهما عبارة كاذبة[67].

ويبدو الكذب السياسي ابن السلطة، التي عندما تظهر بين الناس تقسمهم إلى حاكم ومحكوم، مما يعطي فرصة للأكاذيب، ظاهرة ومقنعة، كي تتسرب عفية بين شقوق ومسام هذه القسمة. وقد جعلت العلاقة العضوية بين الكذب والسياسة فلاسفةً وكتابَ دواوين ومؤرخين ومستشارين وقضاةً يُعنَون بتأليف الكتب والرسائل في فنون الكذب السياسي في مختلف الثقافات عبر العصور، حتى صارت للكذب مراحل تطورية، يقطعها وهو يسير متبخترا في ركاب السياسة، حتى كاد يصير مبحثا مستقلا تدور حوله مفاهيم وإشكالات

ونظريات ومناقشات، بل صار جزءا من صميم العمل السياسي، سواء أكان في ظل نظام ديموقراطي أم استبدادي[68].

ويجد كثير من السياسيين مبررات لممارسة الكذب وهم مستريحو الضمير، مستندين إلى خلفيات فكرية ونظرية جاد بها فلاسفة كُثر، كأن يتحدث أفلاطون عن «الكذب النبيل»، ويقول فولتير: «الكذب له قيمته»، فيما يعتقد أتباع ليو شتراوس من المحافظين الجدد أن الجماهير لا يمكن أن تُساس وتُحكَم إلا بالكذب[69]، ويُفرط ميكافيللي في الكذب عبر كتابه الشهير «الأمير» من منطلق اعتقاده أن السياسي لا ينتصر فقط بالقوة ولكن أيضا بالحيلة والخديعة، فيما لاحظ مؤرخو الكذب السياسي المعاصرون أمثال كوبري وأرندت ودريدا أن الفعل السياسي لم يعُد اليوم مرتبطا أساسا بالعقل، ومن ثم بالحقيقة، بل بالرأي الذي يقوم على الخيال، ومن ثم صارت السياسة أكثر الأشياء كذبا[70].

فالكذب يبقى هو أكثر ألوان المبالغة قربا من فضاء المجاز، بل هناك من يقرب بينهما إلى حد بعيد، فيقول: «طاف بالمجاز في البلاغة العربية طائف الكذب.. وفرق البعض بين الكذب والمجاز بالتأويل»[71]، حيث إن «أهم ما يميز الكلام هو استناده إلى الاستعارات والمجازات والتشبيهات التي تنأى بطبيعتها عن الواقعيات والحقائق، مما يسهِّل تسرُّب الكذب إلى المسافة الفاصلة بين الاثنتين»[72].

ويستعمل السياسي أدوات الخطابة والجدل والبلاغة لقلب الوقائع وإحداث التغيير في النفوس، لتصير مهمة السياسي الكاذب هي تحويلَ الاستعارة إلى حقيقة عبر تجريدها من واقعيتها، أو إفراغ المجاز من مضمونه الجزئي ليصبح كليا قابلا للاستخدام الاستدلالي[73]. ويزيدُ من عمق المجاز في هذه الناحية أن في وسع البعض أن يكذبوا بالحقيقة نفسها، إذ يمكن لها أن تُستخدم بغرض الكذب والخداع، فيمكن لصاحب منصب أو موقع سياسي أن يطلق قولا حقيقيا لكنه يروم منه تضليل الآخرين، وهذا من أشد وأنكى صور الكذب[74].

وعلى رغم أن الكذب هو طريقة للسطو على الحقيقة وإلغائها، أو هو حقيقة ذاتية بديلة عن الحقيقة الموضوعية، فإن محترفي الكذب من السياسيين طالما اعتبروا أن من حقهم الكذبَ لأن مصلحة الدولة والشعب تقتضي هذا من وجهة نظرهم، مدفوعين في هذا بعدة اعتبارات براغماتية، بعيدا عن كلام المفكرين والفلاسفة عن هذا الموضوع، هي:

1 ـ يعتقد هؤلاء أن السياسي إن كان يريد كسب الناس إلى جانبه فعليه أن يحرِّف المعطيات والوقائع والحقائق، ويزيف الأخبار والمعلومات بتضخيمها أو نفيها أو التقليل من شأنها.

2 ـ بعض الساسة يؤمنون بأن التغيير يتطلب أحيانا تزييف الوقائع، أي ممارسةَ الكذب.

3 ـ يعتقد بعض القادة أحيانا أن عليهم مسؤولية أخلاقية تدفعهم إلى الكذب بغية حماية بلادهم، وبذا يكذبون أحيانا في قضايا السياسة الخارجية عن قصد وتعمُّد، حيث يقولون أو يوحون بأمور يعلمون أنها غير صحيحة، مطمئنين إلى أن شعوبهم عادة لن تعاقبهم بسبب خداعهم، إلا إذا أدى ذلك الفعل إلى نتائج وخيمة[75].

4 ـ هناك من يرون أن السياسة هي أقرب ما تكون إلى الشعر؛ وذلك في نزوعِها إلى الخطابة، وكما أن أعذب الشعر أكذبُه فإن أعذب السياسة أكذبُها.

5 ـ أغلب الساسة يجدون دوما في أسماء الكذب وأفعاله ما يبررها بدعوى أنه من دون المفاهيم الخاطئة والصور الخيالية والأوهام تبدو الحياة مستحيلة ومقززة، بل يصبح العلمُ نفسه غيرَ قابل للتصور من دون أساطير واستعارات[76].

6 ـ هناك من يقتنعون بأنه لا مفر أمام السياسي من الكذب مهما علت همَّتُه الأخلاقية، لاسيما إذا كان الجمهور يتوقع منه أن يفعل هذا ليستدرجه إلى أوهامه وأحلامه[77].

7 ـ يُعزَى بعضُ الكذب إلى نفسية الحاكم التي تجعله دوما ينكر حقيقة موجودة أو يحتقرها ويفر من قسوتها، لأنه يراها تهدد مصالحه ووجوده[78].

وفي ركاب هذا تبدو الشائعة فيما تنطوي عليه من أكاذيب ناجمة عن مختلف الإضافات التي تصاحبها في تمدُّدها وانتشارها حاملة ألوانا من المجازات، إذ إنه «من المنظور الرمزي يمكن رؤية الشائعات النمطية على أنها شكل أو نوع من المجاز المرسل والذي يكون بمنزلة جزء من الكل»[79].

ولا يعني ما سبق ضرورة المصالحة بين السياسة والكذب، ولا يمكن تفسير الكذب بالغفلة والنسيان واللاوعي وعدم الانتباه، كما فعل نيتشه وفرويد وكانْط بشكل ما، بل يجب أن يتوافر القصد في الكذب كي يكون كذلك، مثلما تحدث سارتر

عن سوء النية، فالكاذب السياسي يعرف الحقيقة، بيد أنه يضعها جانبا، ويُطلق معلومات مضللة تسمح له بتحقيق أغراضه[80]، بالكذب على الجسم السياسي للمجتمع كله وفقَ ما يرى كانط نفسه.

وانتشار الكذب في دولة ما قد يدمر كيانها، ويُضعف من استقرارها وأمنها الداخلي، مهما حدث التذرُّعً بأنه كذب نبيل أو أبيض أو إيثاري. وحتى لو كان الساسة يرون أن الكذب على العالم الخارجي مباح ومتاح فعليهم أن يدركوا أن هذا النوع من الكذب له ارتداد ضار على الداخل مع مرور الوقت[81]. لكن يبقى الكذب، بغض النظر عن مراميه، هو مجالا خصبا للمبالغة السياسية، التي تعلو وتنخفض في هذا الشأن بقدر اشتداد درجة الكذب أو تراخيها.

5

الصورة

«يعتمدُ بنـــاءُ الصورةِ الذهنيةِ على الأدلة والوثائق أو الشائعات والأقوال المرسلة، ولكنها في النهاية تمثِّل واقعا صـــادقا بالنسبة إلى من يحملونها في رؤوسهم»

لا يسكنُ المجازُ السياسيُّ عالَمَ الكلماتِ فقطْ، ولا يقتصر الأمر على استنطاق الصمت به، وكذلك بعض الإشارة، فهو يحل أيضا في الصورة، بدءا من الرسم والصور الشعرية والبلاغية وانتهاءً بالصور الذهنية، ومرورا بالفوتوغرافية والمتلفزة والمبثوثة إلكترونيا، ويتعدى الأمرُ هذا إلى التفكير ذاتِه، فنحن حين نتخيل أو نتأمل في شيء أو أمر، حتى لو كان مجردا، ليس في وسعنا أن نزيح من رؤوسنا تلك الصور التي تتوالى، حتى لو كانت لشكل الحروف والأرقام.

ومن الطبيعي أن يسكن المجازُ الصورَ البلاغية، فهي بيته الأساسي ومأواه، لكن

هذه المسألة سبقت معالجتُها بإفراط في كتب اللغويين، وحتى في ثنايا فصلَي «الاستعارة» و«ما المجاز السياسي؟» من هذا الكتاب. ولذا سأصرف جهدي هنا في الحديث أكثر عن «الصورة الذهنية» التي تبدو في نظر كثيرين أقوى ارتباطا بموضوع المجاز السياسي.

فبإمعان النظر في كثير من الصور الذهنية، سواء أكانت جاهزة ومعلَّبة ونمطية أم مبتكرة وإبداعية، نجد أن صلتها بهذا الصنف من المجاز لا تخطئها عين، وهو ما سيتضح بالأمثلة التي سأضربها، بعد تناول الصورة بوجهٍ عام.

أولا: الصورةُ والنص

تُعَد الصورة في حد ذاتها نصا بليغا[1]، فالصورة تكون مشبعة بسيل من الكلمات والرموز، والكلمة سلسلة من الصور المتكاملة في دائرة الإبداع، فيحضر النص في الصورة، وتحضر الصورة في النص، ويتسع حقل المجاز كي يناسب ما تشهده الصورة من تطور وتغير يطول مسألة التجسيد[2].

وقد تنجلي هذه البلاغة أو تنطمس وتفسد إنْ صاحَب الصورةَ تعليقٌ وشرح لها يضطلع بوظيفتي: الإرساء؛ أي محاولة تكريس معنى محدد للصورة وحصرها في التعبير عنه، والمناوبة؛ أي توفير معنى إضافي لما تسعى الصورة إلى إيصاله.

ويعوَّل على النص المكتوب المصاحب للصورة في التغلب على التشتت الناجم عن دلالة الصورة، ودلالة التعليق، وطبيعة الرسالة اللغوية، وأن يمثل حاجزا يحُول دون تنامي المعاني الثانوية في ذهن الرائي، ويناهض الالتباس البصري، وأن يضطلع بوظيفة توضيح الصورة وإكمالها، لاسيما في الإعلانات التجارية. ولا يقل النص في تعدد معانيه عن الصورة، لاسيما إن جاء حافلا بالمجازات والاستعارات والكنايات التي لا تقود بالضرورة إلى إفهام من يطالعُه معنى محددا وصارما، بل قد يزيد من التباسات الصورة، نظرا إلى أن الكلمات تأتي محمَّلة بتاريخ، واشتقاقات، ودفقات وجدانية، وشحنات دينية ونفسية لاواعية، ومعانٍ مضمَرة وظاهرة، وعلاقة بالسياقات الاجتماعية والمعرفية التي أُنتجت فيها[3].

إن الصورة علامة بصرية مقابلَ اللغة المنطوقة التي لاتزال، على ما يبدو، ضرورية في قراءة اللغة البصرية. وهنا يؤدي المجاز بمختلف صوره دورا مهما

في آلية ترحيل اللغة المنطوقة إلى حقل الصورة البصرية، التي هي بطبعها أيضا تحمل مجازاتها، سواء بما يحضر فيها أو ما يغيب عنها، في علاقة جدلية قائمة بين الصورة والمضمون المستتر أو الظاهر لها. وتنجلي هذه المسألة أكثر في التبادل بين الصور والشعر، ليس من زاوية الصورة الشعرية فقط، بل الصورة الأيقونية أيضا[4]، وهي مسألة مرتبطة بالرمز بكل معانيه ودلالاته.

ثانيا: بلاغة الصورة السياسية

لم تَعُد الصورة بألف كلمة، كما يقول المثل الصيني، بل صارت في «عصر الصورة» بمليون كلمة أو يزيد، ونحن صرنا نخضع لها في السراء والضراء، أكثر من أي وقت مضى[5]. فالعناوين المكتوبة إن كانت ترمي إلى السيطرة على دليل رؤيتنا، فإنه لا يمكن لأي عنوان أن ينحصر فيه معنى الصورة بشكل دائم أو ثابت، مهما كانت درجة جاذبيته ووضوحه[6].

فنحن نعيش حقا في عالم الصور الضوئية الإلكترونية، بعد قرون من سيادة الصورة الفوتوغرافية والرسوم، ومع تطور التلفزة سيكون بين أيدينا الآن جميع أنواع الصور التي لم نشاهدها قط، وذلك من خلال «الفيديو» الذي أسهم في أن تؤدي الصور دورا مهما ومتزايدا في حياتنا المعاصرة.

لكن هذا التطور لم يأتِ على مكانة وقوة تأثير الصور الفوتوغرافية، والتي تكمن في أنها تكشف لحظة ثابتة في وسعنا أن نمعن النظر فيها، وتكرر ميكانيكيا ما لا يمكن أن يتكرر وجوديا[7]، بينما يكون التسلسل الطبيعي للزمن قد مضى في طريقه المحتوم. فهذا السكون البارع والمؤثر لكل صورة فوتوغرافية قدَّم معايير جديدة وأكثر شمولا للجمال، حين تتمكن الكاميرا من تحويل الحقيقة إلى شيء ما جميل[8]، ليكون بها التصوير متمتعا بمزايا عدة: فهو تجريدي ودقيق وسريع وبطيء وقوي ومؤثر ومتزامن إلى جانب أنه زائف بالطبع[9].

ربما لهذا رأى أرسطو أن التفكير يستحيل بلا صورة، ووصف إيل جانس زمانَنا بأنه «عصر الصورة»، وآمن رولان بارت بأننا نعيش في رحاب «حضارة الصورة»، واعتبر آرثر إيزابرجر أننا قد انتقلنا من عالم الكلمة إلى عالم الصورة، وأن مثل هذه الرؤية ستمارس الهيمنة أو السيادة على بقية الأحاسيس

الأخرى[10]، لاسيما بعد أن اقتحمت الصورة كل مجال، وكل مكان، في المدارس والأسواق والشوارع والملاعب والملاهي ودور السينما والمسرح، وعبر وسائل الإعلام والاتصال، بشكل جعل الصورة تحاصرنا إن هربنا من النظر إليها ظاهرة في لافتات الشوارع، ونجدها متدفقة على صفحات الحواسيب والهواتف الذكية[11].

وقبل الصورة الفوتوغرافية وتجلياتها السياسية، كان للرسم هذا التجلي، فقد اصطحب قادةُ الجيوش معهم رسامين ليصوروا المعارك، ويبعثوا للناس أنباء النصر. وربما أدرك نابليون بونابرت أن رسما له في وسعه أن يعزِّز أسطورته العسكرية، لكن صديقه الرسام ديفيد (1748 - 1825) لم يتفهم بنحوٍ جيد ما يرمي إليه القائد الفرنسي التاريخي، ولذا لم يطق الأخيرُ سوى الجلوس مرة واحدة إلى رسام متمكن، بينهما إعجاب متبادل، انتهى الرسام في هذه المرة من رسم جزء من رأس الجنرال، الذي لم يلبث أن شعر بالسأم، لاسيما أنه كان يريد أن يُرسَم وهو يمتطي جواده في ساحة المعركة على رأس جيش جرار، بينما كان ديفيد يفضِّل أن تكون صورة عادية تخلِّد رسم الجنرال، لتعرف الأجيال المقبلة ملامحه[12].

وفي الذي كان يراه أرسطو، وما دار في خلد نابليون، يسكن «التفكير بالصورة»[13] وتحل مجازاتها، وتمتد إلى المعاني السياسية إن كان هذا مقصدَها، أو أن هناك من يُؤولها أو يشرح مكوناتها على نحو سياسي، وهي مسألة ليست قائمة في الصورة المتلفزة والفوتوغرافية المرتبطة بالسياسة بشكل مباشر فقط، بل في كثير من الرسوم التشكيلية، على اختلاف مدارسها، كأن يقف أحدهم أمام لوحة لفنان، في أي مكان، ويقول في ثقة: إنها تعبِّر عن اغتراب الإنسان، وجوعه إلى الحرية.

وحتى الصور الطبيعية، أو تلك التي ترسم وجوه البشر، لا يمكن أن تخلو من رؤية الرسام وتصوراته ورغباته، الأمر الذي ينعكس على تجسيدها أو تصويرها على النحو الذي يدور في رأسه، وليس بالضرورة ذلك الموجود في الواقع، أو الذي نعتبره الحقيقة. وقد عبَّر الرسام الإنجليزي موسلر عن هذا في معرض ردِّه على امرأة وقفت ذات يوم أمام رسم له يصور الطبيعة؛ ناقدة إياه لأنه يخالف

الطبيعة، قائلا لها: «هو، كما قلتِ، مخالف للطبيعة، ولكن أما كنتِ تودين أن تكون الطبيعة كذلك؟»[14].

وينطبق هذا الأمر على الصور الشعرية أو الأدبية التي لا يقف كاتبها عند حد وصف الواقع كما هو، بل يُحمِّله، وربما يُجمِّله، بكثير مما في رأسه ووجدانه، وهي مسألة عبَّر عنها الفيلسوف المصري زكي نجيب محمود قائلا:

> «إذا كانت الجُملة العلمية عليها أن تصف الواقعة أو الحقيقة وصفا مباشرا، فالجملة الأدبية مطالَبةٌ بأن تشير إلى المعنى المراد بطريق غير مباشرة، لأنها ترسم لنا صورة، فننظر نحن إلى هذه الصورة ونتأملها، حتى ننتقل خلالها إلى ما يريد الأديب أن يسوقه إلينا من معانٍ أو مواقف»[15].

وهذه مسألة صاحبت الصورة منذ نشأتها، فإذا كان ظهور الصورة قد ارتبط برسوخ اصطلاح «الواقعية الجديدة» بعد أن حُدِّدت عبْرها تلك الوفرةُ المتزايدة للمواقف البصرية والصوتية البحتة[16]، فإن الحقيقة أنها تتجاوز التعبير عن الواقع، بشكله الانعكاسي أو المرآوي، وتدخل المعاني أو الشحنات الدلالية التي تحملها إلى حيز المجاز، سواء أكانت كما هي في حد ذاتها، أم انداحت في بعض التفسيرات التي تنطق بها الألسن، أو تخطها الأقلام، أو تدور في المخيلات والأذهان.

ومن الصور الفوتوغرافية والمتلفزة ما يراد منها الذهاب إلى معانٍ سياسية مباشرة، مثل تلك التي التقطها كلارك فرومان للهنود الحمر في أريزونا ونيومكسيكو بين العامين 1895 و1904، بغرض جلب التعاطف إلى قضيتهم وإثارة الشفقة عليهم من جراء الأفعال الشنيعة التي ارتكبها ضدهم المهاجرون البيض وهم يُجْهِزون عليهم للاستيلاء على أراضيهم في أمريكا الشمالية[17]. وكذلك مثل صورة الولد اليهودي الصغير الذي التُقطت في العاصمة البولندية وارسو في العام 1943 في أثناء جمع الأدلة على فظائع النازي، حيث أظهرته وهو مصلوب الأيدي، وعلى وجهه فزع شديد، وحزن دفين[18].

وتحمل الصور مجازاتها، بسيطة كانت أو معقدة، لوجه غاضب أو مدينة تحترق، لامرأة جميلة أو حديقة غنَّاء. وينظر الرائي العَجول إلى مثل هذه الصورة

فلا يرى فيها إلا جانبا واحدا، قد يكون مباشرا وعابرا وسطحيا ومزيفا. وهناك من يُمعن النظر ليرى خلف الصور الملتقطة أو حتى التي نراها مباشرة قصصا وحكايات ومعاني ورؤى وتصورات وأفكارا وقيما واتجاهات، بل ونبوءات أيضا.

ولعل ما اضطلع به عالم البلاغة الأمريكي جورج لايكوف من تحليل للاستعارات الكامنة في الصور التي خلقها حدث 11 سبتمبر الرهيب ما يؤكد الدور أو السلطة التي تمارسها الصورة، لاسيما في أذهان الذين تمكنهم بصائرهم من النفاذ إلى ما هو خلفها، وتمكنهم عقولهم من تحليل دلالاتها التي قد تتعدد وتتقاطع وتتشابك، ثم تتجمع وتجرف في طريقها آلاف الكلمات.

وقد انطلق لايكوف، في رؤيته تلك، من أن للبنايات عدة استعارات، تكون نائمة أحيانا داخل رؤوسنا، في انتظار من يوقظها. ففي رأيه أن بنايتَي مركز التجارة العالمي في نيويورك اللتين ضُربتا في 11 سبتمبر 2001، ظهرتا كرأسين، فيما بدت نوافذهما باعتبارهما عيونا، وصارت قمة البرج هيكلا أو معبدا، أما الطائرة التي اخترقته فكانت رصاصة تخترق رأس أحدهم، والنيران المتصاعدة من الجانب الآخر كانت دما ينبجس، وبدت البنايات العالية، من منظور الاستعارة، أناسا ينتصبون في شموخ، وبذا تحول كل برج إلى جسد آدمي فارع الطول، يتهاوى حين تصطدم به طائرة انفجرت، فتحولت إلى كتلة من اللهب. وكل هذا أريد له أن يشكل جزءا من القوة ومن الرعب الذي لا نستطيع إلا أن نتفاعل معه حين نراه، ونتأثر به، ويدفعنا إلى إصدار أحكام، وإتيان أفعال.

وعبَّر لايكوف عن هذه الصورة المستعارة قائلا:

> «الدمار الذي ضرب هذين البرجين ذلك الصباح ضربني. البنايات أشخاص. إننا نرى قسمات الوجه، العينين والأنف والفم، في النوافذ. أُدرك الآن أن صورة الطائرة وهي تخترق البرج الجنوبي كانت بالنسبة إليَّ رصاصةٌ تخترق رأس أحدهم. والنيرانُ المنبعثة من الجانب الآخر دمٌ ينبجس. كان ذلك قتلا واغتيالا. أما سقوط البرج فيمثل جسدا يسقط. كنت أنا وأقاربي وأصدقائي الأجسادَ المتساقطة. أما الصورة التي تلت ذلك فكانت تمثل الجحيم: الرماد، والدخان، والبخار المتصاعد، وهيكل البناية، والظلام، والمعاناة، والألم والموت»[19].

ويُفرِط لايكوف في تحليل مجازات الصورة فيرى أن البرجين يشكلان رمزا للقوة، أو السيطرة من أعلى، نظرا إلى أنهما كانا شاهقين على النحو الذي نعرفه، ويعني سقوطُهما فقدانَ هذه السيطرة. ويرى أن المجتمع يبدو بناء، وأن البرجين كانا يمثلانه، وسقوطَهما دليل على هشاشة هذا المجتمع، وقابليته للاهتزاز والتهديد والترويع. ويذهب إلى ما هو أبعد من هذا طارحا تساؤلا عن مدى إمكانية ديمومة القوة الأمريكية، في ظل سقوط معبد الرأسمالية، وهو مركز التجارة العالمي الذي شُيِّد على هذا النحو ليبقى عشرة آلاف سنة. فالأمريكيون اعتادوا أن يروا هذين البرجين في مانهاتن، فيشعرون بأنهم يعيشون في مجتمع راسخ متوازن، كتوازُن البرجين العملاقين المتقابلين في شموخ، لكن سقوطهما بدا كأنه سقوط لهذا التوازن، وانقضاء لهذا الرسوخ، وغرَق لمانهاتن بوصفها تجسد الوعد الأمريكي، بما أوحى بأن هذا الوعد نفسه يغرق، لا في قاع ماء عميق، إنما في جحيم صنعته الصور المتواصلة لألسنة النار المندلعة من المبنيين، وللبقايا المتفحمة التي ينبعث منها دخان كثيف، في مشهد كئيب[20].

وجاءت صور تساقط الناس من النوافذ هروبا من الموت حرقا أو خنقا إلى الموت تردِّيًا، لتصيب الرأي العام بالرعب، ثم بالاشمئزاز الذي جعله يعترض بشدة على نشر الصحف لمثل هذه الصورة، لأنها في نظره تنتهك حرمة الموت، وتتعامل معه كأنه فيلم إباحي، لاسيما تلك الصورة التي التقطها مصور الـ «أسوشيتد برس» وتتبع فيها عبر اثنتي عشرة لقطة متوالية رحلة سقوط رجل من الطابق 107 من بين ألفي شخص لقُوا حتفهم بهذه الطريقة البشعة.

لكن يبدو أن هذه الصور قد أثارت في نفوس الأمريكيين ما هو أكبر من الاشمئزاز، أو الغضب من المتاجرة بالموت على النحو الذي رأيناه، ألا وهو الشعور بالإهانة، وجرح كبرياء تنبع أساسا من فائض القوة الذي يجري في أوصال كل مواطن أمريكي وهو موقن بأنه يحمل جنسية البلد الذي يتربع على عرش العالم، بعد أن تهاوى غريمُه وهو الاتحاد السوفييتي مع مطلع العقد الأخير من القرن العشرين تحت وطأة الاستبداد والفساد.

فصورُ سقوط الأجساد من نوافذ البرج العملاق تتعدى في العقل الباطن للأمريكيين كونها مجردَ حوادث انتحار إجبارية، تلك التي سجلتها السلطات

الأمريكية بأنها قتل بيد الإرهابيين وهذا طبيعي، لتصبح الصور وكأنها تساقط متتابع للأمريكيين جميعا من الثقوب والشقوق التي أصيب بها جسد الليبرالية، مثلما سبق أن تساقط الروس من الشروخ التي مزقت جسد الشيوعية، لاسيما أن برجي مركز التجارة العالميين يرمزان إلى الرأسمالية حقا، وهي الشِّق الاقتصادي الأساسي في الليبرالية.

ويعبِّر لايكوف عن هذه الرمزية قائلا:

«لقد نشأتُ في بيوني بـ نيوجرسي على امتداد الخليج من ذلك الأفق. ولم يكن مركز التجارة العالمي هناك حينئذ، لكن عبر السنين أصبح، بوصفه الملمح الرئيس للأفق، يمثل لي، كما يمثل للآخرين، رمز نيويورك، ليس فقط المركز التجاري لأمريكا، بل أيضا المركز الثقافي، ومركز الاتصالات، وبما هو كذلك، أصبح رمزا لأمريكا ذاتها. رمزا لما يعنيه أن تكون قادرا على أن تحيا حياة خالية من الاضطهاد، وأن تكون قادرا تماما على أن تعيش وتؤدي عملك سواء باعتبارك سكرتيرا أو فنانا أو مديرا أو جنديَ إطفاء أو بائعا أو مدرسا أو نجما تلفزيونيا. إنني لم أكن منتبها بشكل واعٍ لهذا، بيد أن تلك الصور كانت مرتبطة بهويتي ارتباطا حميما، سواء بوصفي فردا أو أمريكيا. وقد كان كل ذلك وأكثر منه بكثير جدا حاضرا حضورا فيزيقيا باعتباره جزءا من مخي صباح 11 سبتمبر»[21].

وبعيدا عن موقف الشعب الأمريكي ومخاوفه من أن تكون صورة المتساقطين من البرج الشاهق تعبيرا عن تداعي الإمبراطورية المتحكمة، فإن الإدارة الأمريكية كان عليها أن تفكر في اتجاه آخر، مستغلةً المخاوفَ تلك في أخذ موافقة الشعب، بأي ثمن وأي طريقة، على إطلاق يد السلطات كي تفعل ما تشاء، وهي مسألة كانت مترددة في أن تسلكها في السنوات العشر التي أعقبت انهيار القطب العالمي الثاني وهو الاتحاد السوفييتي.

ولذا أطلقت آلةُ الإعلام الأمريكية الرهيبة الصورَ لتتدفق في مختلف وسائل الإعلام في العالم، كي يتهيأ الجميع لتحرك أمريكي مغاير، ويتفهموا، على قدر ما أوحت به الصور إليهم، دوافعَه ومبرراته ومآلاته، وهو ما كان بالفعل حين ضربت الولايات المتحدة أفغانستان، واحتلت العراق، وكانت تعتزم الذَّهاب إلى

ما هو أبعد، لكن توعكها في البلدين اللذين دخلتهما قواتُها، أصابها بالتردد من جديد، ثم التراجع التام في فترتي حكم باراك أوباما.

وقد يتجسد مجاز الصورة في الزي، ليبرهن على أن علاقات القوة لا تُعبِّر عنها، في كل الأحوال، الإشاراتُ الاجتماعية المتبادلة بين المتكلم والمخاطب، ومستوى التفاهم السائد بينهما، بل الصورةُ الكامنة في رأس المتكلم عما يجب أن يرتديه شخص يتولى منصبا رسميا، أو يعمل في مؤسسة رسمية مهمة.

ويُضرب المثل في هذا بالحوار الهامشي الذي دار بين الرئيس الأمريكي ريتشارد نيكسون وإحدى صحافيات البيت الأبيض، حين توجَّه الرئيس إليها أمام الحاضرين، وسألها:

ـ أمازلتِ ترتدين هذه الملابس الفضفاضة؟ هل تفضلينها على غيرها؟ إنني كلما رأيتُ فتاة ترتدي مثل هذه الملابس تذكرت الصينيات.

ردَّت الصحافية، وهي تقطر خجلا:

ـ لكن الصينيات يرتدين الملابس الغربية الآن.

هنا تنبَّه الرئيس وقال لها، محاولا أن يخفف من وطأة كلامه:

ـ لم أقصد الحطَّ من شأنك، لكن الملابس الفضفاضة قد تساعد البعض، وتحبط آخرين.

ثم طلب منها أن تستدير، أمام الحاضرين، ففعلت، فسألها عما إذا كان زوجها يفضل هذا النوع من الملابس، فأجابته:

ـ هو لا يهتم.

فعاد يسألها:

ـ هل تكلِّفك أكثرَ من الملابس النسائية الرسمية؟

فأجابته بالنفي، لكنه أمرها، مستغلا سلطته:

ـ عليك إذن تغييرُ ملابسك[22].

وإذا عدنا من التجربة الغربية إلى الشرق، ففي وسعنا أن نحلل ثلاث صور وُظِّفت سياسيا على نطاق واسع في حدثين هما المظاهرات التي وقعت في إيران مطلع العام 2018، وانتفاضة الأقصى الفلسطينية التي وقعت في العام 2000، وصورة قديمة مستمرة للثائر الأرجنتيني تشي غيفارا، لنتعامل معها بوصفها

أمثلة في البرهنة على ما يراد قولُه حول البلاغة السياسية للصورة، وهو ما يُفصَّل فيما يلي:

الصورة الأولى: أفرط كثيرون في الحديث عن الأسباب التي جعلت الإيرانيين يخرجون غاضبين ضد السلطة في أواخر العام 2017، وعما إذا كان الاحتجاج الذي اتسع نطاقه أيامَها هو أشبه بـ «انتفاضة جياع» أو «انتفاضة خبز»، أو أن هناك أسبابا أعمق من هذا بكثير تتعلق بطلب الحريات الفردية والعامة، إلى جانب الاعتراض على فكرة «تصدير الثورة» التي انتهت إلى استراتيجية توسعية حتى بعد تحول «الثورة» إلى «الدولة». وتطلَّب هذا تحليل هتافات المحتجين وما هو مكتوب على اللافتات التي رفعوها في الشوارع وما عبروا عنه في كلمات مكتوبة أو منطوقة، لكن التحليلات المكتوبة لم تجرف الصورة في طريقها قط.

وإذا كانت هناك صور وأفلام قصيرة لأحداث المظاهرات بُثت عبر مواقع التواصل الاجتماعي، فإن هناك صورة غطت على كثير من التحليلات والتصورات والتكهنات، لاسيما في ظل التعتيم الشديد الذي وُوجهت به هذه المظاهرات. كانت الصورة المقصودة هنا هي لامرأة جميلة بيضاء ممشوقة القوام، تقف حاسرةَ الرأسِ في شموخ، رافعةً ساعدَها الأيمن، ومكوِّرةً قبضةَ يدها في تحدٍّ، وقد زمَّت شفتيها في صرامة، بينما تجرَّد نصفُها الأعلى من أي ملابس، بيد أنها سترته بعلم إيران تاركة ثديها الأيمن مكشوفا تماما، وعلى مُقدمته لونٌ أحمر.

هذه الصورة طاردتها روايتان: الأولى تقول إنها امرأة من الثوار، أرادت أن تعبِّر بهيئتها تلك عن رغبة المرأة الإيرانية في التمرُّد على القيود الصارمة التي فرضها حكم الملالي على النساء، بل أرادت ما هو أوسع من هذا وهو الحرية بوجهٍ عام. والثانية هي أنها امرأة من صنع أجهزة الأمن الإيرانية أُريد بها تخويفُ النساء من الانضمام إلى الانتفاضة بدعوى أن محرِّكيها هم دعاة عري وإباحية.

هذه الصورة قريبة إلى تلك اللوحة الموجودة في متحف اللوفر، ورسمها أوجين ديلاكروا[23]، عن امرأة فرنسية عارية الصدر تماما كانت من بين الثائرات خلال الموجة الثانية من الثورة الفرنسية 1830، وهي تمسك علمَ بلادها، ورمزت

بما أقدمت عليه إلى رغبتها في الحرية السياسية، وليس بالقطع الحرية الجنسية، فهذه لم تندلع من أجلها الثورة، ولا هُدم سجنُ الباستيل الرهيب، وقُتل الناس في الشوارع، وحُرقت بعضُ مقار الحكم، وعُلقت هامات بعض الثوار على حبال المشانق من جراء المطالبة بها.

وتُعَد هذه اللوحة هي أشهرَ أعمال الرسام أوجين ديلاكروا، الذي ارتبط اسمه بالاتجاه الرومانسي في الفن والأدب، وقد أصبحت رمزا للحرية التي كانت - إلى جانب «المساواة» و«الإخاء» - هي القيمةَ العظيمة التي قامت من أجلها الثورة.

واللوحة عبارة عن امرأة حافية القدمين، تقف بطولها الفارع وسط حشد من الناس، وقد انزلق رداؤها عن صدرها، لكنها لا تعبأ بهذا، ولا بجثث القتلى المكدسة تحت قدميها في المواجهة الحاسمة ضد حكم عائلة دي بوربون بغيةَ استعادة النظام الجمهوري الذي نشأ بعد اندلاع الثورة الفرنسية الأولى في العام 1789، بينما ترفع هذه المرأة علم فرنسا بيد، وبالأخرى ترفع بندقية، وخلف ظهرها يتصاعد الدخان من أبراج كنيسة نوتردام.

وربطُ الثورة بعري الصدر قد يبدو أمرا مفهوما لدى البعض، فإبراز الصدر وتعريتُه، لاسيما عند الرجال، هو تعبير عن الشجاعة والإقدام، والاستعداد لملاقاة الأهوال، وهو في الوقت نفسه تعبير عن الرغبة في التحرر، والانطلاق في الحياة بلا قيود. ويزيد تعري صدر المرأة في حالات الغضب السياسي أو الفعل الثوري على هذا بالرمز إلى ما في الثورة نفسها من إغراء وفتنة لكثيرين، وما فيها من جموح وطموح ورغبة عارمة في عيش مختلف.

وكانت صورة المرأة الإيرانية تعبيرا أيضا عن دور المرأة في هذه المظاهرات، فالفتيات كن في مقدِّمتها، من دون أن يتخلين عن علم بلادهن، أي وطنيتهن، وخلفيتهن الدينية الشيعية التي صارت جزءا من ثقافة المجتمع الإيراني.

الصورة الثانية: تخص واقعة استشهاد الطفل الفلسطيني محمد الدرة حين أُطلق الرصاصُ عليه، وهو يحتمي بظهر أبيه النحيل في 30 من سبتمبر 2000، خلال انتفاضة الأقصى. وقد رأى كثيرون، في مشارق الأرض ومغاربها، هذه الواقعة بمنزلة انتهاك للطفولة بوجهٍ عام، والطفولة العربية بصفة خاصة.

ظهر الدرة، الأب والابن، بعد وقوعهما وسط تبادل إطلاق النار بين الجنود الإسرائيليين وقوات الأمن الفلسطيني، فكانت الصورة في حدِّ ذاتها كافية للتعبير عن هذه المأساة، التي عمق منها صراخ الطفل: «أصابوني.. أصابوني»، ورد الأب عليه: وهو يرى الرصاص يخترق ظهر ابنه: «مات الولد مات» بعد ثوانٍ من قول الابن لأبيه: «اطمئن يا أبي أنا بخير لا تخف منهم»، ثم قول الأب بعد سنوات: «لقد امتلأ جسمي بالرصاص كي احمي فلذة قلبي ولكنني لم أستطع، كان يحاول طمأنتي ولكنني لم أستطع حمايته».

كان المشهد المروع كفيلا بانفجار مشاعر غضب الشعب الفلسطيني، فخرج في تظاهرات لم تلبث أن تحولت إلى مواجهات عنيفة مع الجيش الإسرائيلي في مناطق عدة، وصاحبَها خروج تظاهرات، في أماكن عدة من العالم، تطالب بوقف أعمال القتل، لتهيج مشاعر محمود درويش، فيكتب قصيدة للدرة يقول فيها:

«محمد،
ملاكٌ فقير على قاب قوسين من
بندقية صياده البارد الدم
من ساعة ترصد الكاميرا حركات الصبي
الذي يتوحَّد في ظلِّه
وجهُه، كالضحى، واضح
قلبُه، مثل تفاحة، واضح
وأصابعُه العشر، كالشمع واضحة
والندى فوق سرواله واضح..
كان في وُسع صياده أن يفكر في الأمر
ثانيةً، ويقول: سأتركه ريثما يتهجَّى
فلسطينه دون ما خطأ...
سوف أتركه الآن رهنَ ضميري
وأقتله، في غد، عندما يتمرد»[24].

صار الدرة بهذا أيقونةَ انتفاضة الأقصى ومُلهمها، وصورتها الإنسانية في مشهدٍ هز الضمائر، فحاولت إسرائيل التبرؤ منه مدعية أن الفلسطينيين يضحون بأطفالهم لتشويه صورة إسرائيل، وهي مسألة كذبها رئيس مكتب «فرنسا 2» بإسرائيل شارل إندرلان، الذي أخبر المشاهدين بأن محمد الدرة ووالده كانا هدف القوات الإسرائيلية من إطلاق النيران.

أما المصوِّر الفلسطيني «أبو رحمة» فقد قدم شهادة إضافية على الحادث قال فيها:

«رأيت الصبي مصابا في ساقه، وكان أبوه يستغيث. ثم رأيت الأب أيضا مصابا في ذراعه. وكان الأب يطلب سيارة إسعاف لإنقاذه، ولكنني لم أتمكن من رؤية سيارة الإسعاف... لم أكن بعيدا، ولربما كانت المسافة بيني وبين الأب وابنه نحو 15 أو 17 مترا. ولكن لم يتمكن الأب من إيقاف سيارات الإسعاف بالتلويح. ونظر إليّ وقال «ساعدني»، فقلت له «لا أستطيع، لا أستطيع مساعدتك». وحتى ذلك الحين كان ضرب النار ثقيلا حقا... فقد كانت السماء تمطر رصاصا، أكثر من 45 دقيقة. ثم سمعت «بووم»؛ أي انفجار مع رؤية الغبار. فنظرت إلى الصبي، وصورته وهو مستلقٍ في حضن أبيه، وكان الأب مصابا بجروح خطيرة، وكان بالفعل يشعر بدوار. وقلت «يا إلهي، قُتل الصبي، قُتل الصبي»، كنت أصرخ، وقد فقدت صوابي، فبينما أنا أصور، قُتل الصبي»[25].

إن هذه الصورة أغنت عن مئات الآلاف من الصفحات التي كان من الممكن أن يدبجها الفلسطينيون في سبيل إقناع العالم بالمأساة التي يتعرضون لها، سواء إبان انتفاضة الأقصى أو ما سبقها وما أعقبها، وحتى الآن.

فالصورة كانت مؤثرة إلى درجة أن انبرى في التعليق عليها وتفسيرها العديد من الكتاب في جميع أنحاء العالم، وكذلك منظمات حقوق الإنسان، ومنصات التلفزة، ومن أجلها تشكلت لجان تحقيق، وعُقدت محاكم، وأدلى شهود عيان بما رأوه.

وقد انشغل كل هؤلاء بتحليل التفاصيل الدقيقة، عن الزمن الذي استغرقه القتل، ومكانه، والطريقة التي تصرف بها الأب وابنه، والرحلة التي استغرقتها

جثة الطفل منذ استشهاده وحتى وُوري الثرى، والأخذ والرد بين السلطة الفلسطينية وإسرائيل، في الدفوع وتبادل الاتهامات، وتحليل الموقف.

لكن عبقرية هذه الصورة أن كل ما صاحبها من كلام وثرثرة لأغراض متعددة ومتناقضة، قد ذاب في الهواء، مهما كان فيه من بلاغة، لتبقى الصورة وحدها هي المحفورةَ في الذاكرة، حاملة في بطنها كل المجازات والتصورات والخيالات التي فقدها الكلام.

فلا يكاد أحدهم يقول: «محمد الدرة»، حتى تتحرك أذهان جيل كامل عاش تلك المرحلة، وتستدعي من قلب الذاكرة صورة طفل يحتمي بظهر أبيه، وهما يلوذان ببرميل مملوء بالخرسانة، لم يعبأ بهما، أو لم يقدر على الصد والرد بينما كان قاصدهما مُصرا على القتل، في حين نسيت كلُّ ذاكرة ما قيل من كلام، أو ضاع أغلبه، أو تناثر وتشتت وتشوه.

الصورة الثالثة: هي صورة للثائر الأرجنتيني تشي غيفارا أسهمت في تخليد ذكراه لما انطوت عليه من تحدٍّ كبير لمن قتلوه، ولما رمت إليه من نظرة إلى البعيد، كأنها تقول إن ما أؤمن به سيظل قائما والثورة ضد الإمبريالية لن تنقضي بموتي، والثوار باقون مادام هناك ظلم واستغلال. ولم تدرِ المخابرات الأمريكية أن هذه الصورة، التي سربتها لتلقي الرَّوع في قلوب كل من يؤمن بأفكار غيفارا، ستؤدي إلى نتيجة مغايرة تماما، وأن عينيه المنبلجتين في موت محقق ستصبح أيقونة لعشرات الملايين في العالم، وستجعل من صاحبها لوحة خالدة على جدران بيوت ومنازل في القارات الست.

إن هذه الصور الثلاث لا تمثل سوى عيِّنة يسيرة لكثير من أمثالها على مدار التاريخ القديم والحديث والمعاصر. فالحقيقة أنه منذ فجر التاريخ أدرك الناس أهمية الصورة في السياسة والحرب على حد سواء، فرحلة الوصول إلى توظيف الصور المتحركة في الحرب تمثل ذروةً لتجربة طويلة في العلاقة بين الرسم والدم، بدأت بتلك الرسومات المحفورة على جدران المعابد في مصر القديمة للملوك وهم ذاهبون إلى ساحات القتال، تتقدمهم حِراب مُشرعة، وتتبعهم صفوف من الجند المدججين بالسلاح. ثم بدأت مرحلة الرسم بالكلمات، حين توصل البشر إلى حروف اللغة. فحفلت الملاحم اليونانية والقصائد الشعرية العربية بتصوير

مكتوب للمعارك. وعبْرَ هذا الإبداع الفني عرفنا حرب البيلوبونيز في اليونان القديمة، وكيف انتصر عسكر أسبرطة على جند أثينا، وصار لدينا خبر بحرب البسوس الطويلة بين قبائل عربية في العصر الجاهلي. وعلى المنوال نفسه صور الناس في بقاع الأرض قديما الحروب التي خاضوها، إما عدوانا على الغير وإما دفاعا عن النفس والأرض والعرض، من خلال الكتابات النثرية والنَّظْم الشعري، والتي لم تتجاوز حد الوصف أو الرسم بالكلمات، أي أنها في خاتمة المطاف، كانت تصويرا مكتوبا، يمجِّد الأنصار، ويحط من شأن الأعداء.

وخلال الحرب الأهلية الأمريكية كان الحفارون على الخشب والنحاس يرافقون المستوطنين من الهنود الحمر، في اتجاههم صوب الغرب، هربا من الإبادة، لينحتوا ما يرونه من معارك شرسة. وفي العام 1770 نحتوا صورا للمذبحة التي جرت في بوسطن. وفي القرن التاسع عشر، كان الرسامون يذهبون إلى ميادين القتال باستخدام الدراجات الهوائية، ليقفوا على مشاهد واقعية، يعودون ويجسدونها على مهل في لوحات تشهد على سير المعارك، وتؤرِّخ لها، على الأقل من الناحية الفنية. وكان بعضهم يرسل ما التقطه من صور معلَّقا في مناطيد تسبح في الهواء، أو يحملها بشر يعودون سابحين في الأنهار.

وفي حرب القرم بين روسيا وبريطانيا، التي اندلعت في العام 1848 واستمرت حتى العام 1870، دخلت الكاميرا لأول مرة إلى ميدان القتال، بعد أن سمح لها العسكريون بتسجيل المعارك. ومنذ ذلك التاريخ صارت «آلة التصوير» جزءا لا يتجزأ من الحروب أينما وقعت. ومنذ الوهلة الأولى أظهرت لحظة الميلاد هذه أن المصورين الحربيين فريقان، الأول يضم «سيَّاح الحرب» الذين يتفرجون عليها من بعيد، ويسجِّلون بكاميراتهم ما راق لهم، أو ما أوعز إليهم من مشاهد، أما الثاني فيضم أولئك الذين يقفون «ضد الحرب» لأنهم، من هول ما يرونه من فظائع، يرفضون قتل الإنسان لأخيه الإنسان، مهما كانت الأسباب أو المبررات.

واستمر التصوير بالحرف سنوات، حتى إنه رافق اختراع الكاميرا في مراحلها الأولى. فعلى سبيل المثال لا الحصر، مارست قوات الحلفاء حربا نفسية على قوات المحور في الحرب العالمية الثانية، بإلقاء قوائم بالأطعمة التي يأكلها الجنود الأمريكيون والبريطانيون والفرنسيون ومن يقاتل في صفوفهم على رؤوس الجند

الألمان، خصوصا في البقاع المحاصرة والجيوب المعزولة، أو التي كانت تعاني نقصا في الإمدادات الغذائية، وشملت هذه القوائم أسماء الأطعمة وصورا لها، مما كان له وقع سلبي في نفوس الألمان.

وأرادت إذاعة «بي. بي. سي» أن تنقل إلينا، عبر الصوت المجسم، صورا حية، من ميادين القتال، فاعتادت استضافة مراسليها المرافقين للصفوف الأمامية من فرقاء الحروب، ومسؤولين من الطرفين المتقاتلين، ومحللين متابعين للحرب من كثب، وكانت أحيانا تعرض فقرات مسموعة من المعركة، فكادت بذلك تحول الكلمات التي تُصيخ لها الآذانُ سمعا إلى صور تقتحم العيون، وأن تجعل السمع حاسة كافية للوقوف على ما يجري[26].

ثالثا: الصورة الذهنية.. المجاز السياسي المُعلَّب

كانت كل المعاني المبكرة للصورة تعرضها باعتبارها شكلا مجسما أو ما شابه هذا، ثم تطورت لتشمل معنى شبحٍ وخيال وطيف، ثم فكرةٍ أو مفهوم. وظل المعنى المادي للكلمة سائدا في أوروبا حتى القرن السابع عشر، لكنه بدأ يحمل إشارة ذهنية، وتداخل مع قضايا أدبية، ليدل على التشبيه والاستعارة، من دون أن يفقد، بالطبع، بعض الاستعمالات المادية، أو التجسيم، ومنها وثن وتمثال، وإن كان يبدو في بعض الأحيان متجاوزا لكل هذه الاستعمالات في المسائل المرتبطة بالدعاية، التي تتجلى في صورة العلامات التجارية، واهتمام رجل السياسة بصورته أمام الجمهور[27].

وفي ركاب هذا تبدو «الصورة الذهنية» هي انطباعَ صورة الشيء وحضوره في الذهن، أو هي التصور العقلي الشائع بين أفراد جماعة معينة نحو شخص أو شيء معين، ولذا ربط الدارسون العرب من فلاسفة وأصوليين ولغويين بين المعنى والصورة الذهنية، ورأوا أن الاثنين يعبران عن شيء واحد[28].

وتنبع الصورة الذهنية من تفاعل الإنسان مع المكان والزمان والسياق والعلاقات الشخصية والأفعال المرتبطة بالطبيعة والخبرات المكتسبة حيالها، والأحاسيس والمشاعر والانفعالات، إلى جانب احتياجات الجماهير ومطالبها واهتماماتها وتطلعاتها، وردود أفعالها حيال المؤسسات والهيئات

والمجتمعات[29]، والتي ترتد صانعة في الرؤوس صورة ما عنها، إيجابية كانت أو سلبية.

وفي العموم لا تأتي الصورة الذهنية وتُتداول على حال واحدة، إذ يمكنها أن ترسخ وتستقر وتتجذر، ويمكن أن تتزعزع بصور متناقضة، وبين هاتين يمكنها أن تتعدد في زوايا النظر، وهو ما سيُشرح في النقاط التالية:

أ ـ حالات لصور ذهنية مستقرة

تتشكل الصور النمطية من تصورات عقلية مبالغ فيها ومتحيزة، وتوجد على نطاق واسع في وسائل الاتصال الجماهيري، وتعمل باعتبارها صورا مختزلة يتوقع منها أن تكون مفهومة على نطاق واسع[30]، وتنطوي على نظرة مفرطة في تبسيط الأمور، تكون غالبا مشبعة بالأحكام القيمية، التي تجدد الحكم على الاتجاهات، والتصرفات والتوقعات الخاصة بإحدى الجماعات أو أحد الأفراد. و«هذه الآراء والنظرات قد تكون متجذرة في أعماق الثقافة الجنسية أو العرقية أو غيرها من الثقافات المتعصبة، بحيث تستعصي عادة على التغيير، كما تضطلع بدور مهم في تشكيل اتجاهات أعضاء الثقافة إزاء الآخرين»[31]. وهنا يعمل كل مجتمع جاهدا على تنميتها وإخضاعها لخصوصياته، من أجل حيازة أو تقديم «وجه إيجابي» وتجنُّب تقديم «وجه سلبي»[32].

وقدْ ترتبطُ الصورُ الذهنيةُ بأفرادٍ، مثل صورة الكرم لحاتم الطائي، والشجاعة لعنترة العبسي، والعشق لقيس بن الملوح، والصبر للنبي أيوب، وقد تكون جماعية مرتبطة بالسلوك العام لمجموعة من البشر، كأن نتحدث عن تجارة قريش، وكرم طيء، وتغريبة بني هلال.

وهناك صورة تُعطَى لشخص بحيث تربطه بمسار أو مجال أو قيمة عظمى، أو ترى فيه تجسيدا لكل هذا، فمثلا حين صدر حكم بسجن الأديب والفيلسوف والمناضل السياسي جان بول سارتر، لمعارضته بعضَ القوانين التي أصدرها الرئيس الفرنسي جورج بومبيدو، قال الأخير: «لا يمكن وضع الثقافة في السجن». وقبله رفض الرئيس ديغول اقتراح وزير داخليته بسجن سارتر لمعارضته حرب فرنسا على الجزائر وتساءل: «وهل يُعتقل فولتير؟»[33].

وهناك صورة تُعطَى لشخص للتدليل على ثقافة عامة تحكم الدولة أو المجتمع، أو بالأحرى السلطة، وهنا يحكي ميشيل فوكو في كتابه «جينيالوجيا المعرفة» حكاية في إطار تناوله مسألةَ احتكار السلطة للمعرفة باعتبارها مظهرا من مظاهر «الاستبداد الشرقي» فيقول:

«في مطلع القرن التاسع عشر سمع الديكتاتور الياباني شوكون الحديثَ الدائر عن أن السبب الرئيس للتفوق الأوروبي في الملاحة والتجارة والسياسة وفنون الحرب والقدرات العسكرية هو معرفة الأوروبيين بعلم الرياضيات، فأراد أن يُلِم بهذا العلم الثمين، فاستقدم إلى قصره الملاح الإنجليزي وليام آدمز، فراح يعلمه على انفرادٍ هذا العلم حتى أحاط به، إلى أن مات على عرشه طاعنا في السن دون أن ينقل ما يتعلم إلى أي أحد من رعاياه أو حاشيته»[34].

وتتعدى هذه الصورة الفردَ المرتبطةَ به، لتنطبع في الأذهان بهيئة صورٍ ذهنية عن مؤسسات ومنشآت تنبع من التجربة، مباشِرة كانت أو غير مباشرة، مضبوطة أو جزافية. ومن ضمن هذا النوع من الصور تلك التي رَسمت ملامحَها دراساتٌ عديدة عن العرب والمسلمين في أذهان المجتمعات الغربية، حيث صورتهم على أنهم شيوخ نفط ومترفون وإرهابيون، ومن سماتهم الشخصية السِّمنة والأنف المعقوف واللحية الكثة والثوب والغترة والعقال، بينما تُصور الإسلام بوصفه دينا قبَليا بدائيا، وبعد 11 سبتمبر زادت وسائل الإعلام في تكريس هذه الصورة السلبية المتجنية مع ربطها بقتل الأبرياء، ما خلق ردودَ فعل عدائيةً حيال العرب والمسلمين، يصعب معها على الجمهور أن يميز الحقيقة من المجاز[35].

وفي المجتمع الأمريكي هناك صور ذهنية سائدة؛ حيث يُنظَر إلى الأمريكيين من أصل أفريقي على أنهم مجرمون وغير عاطفيين، واليهودُ ماديون، والجنوبيون عنصريون، والمكسيكيون كُسالى، والمحامون عديمو الضمير، والجمهوريون ما هم إلا قطط سِمان، والإيطاليون قذرون ميالون إلى الجريمة المنظمة، والإسكتلنديون أرخص سعرا أو أقل أجرا، أو على أدنى حد يبالغون في الترشيد الاقتصادي[36].

ويعتمد بناء الصورة الذهنية[37] على الأدلة والوثائق أو الشائعات والأقوال المرسلة، ولكنها في النهاية تمثل واقعا صادقا بالنسبة إلى من يحملونها في رؤوسهم، على رغم اختلاف مصدر إنشائها الذي قد يكون المؤسسةَ نفسَها حين ترسم بعناية صورة لها مستعينة بأشخاص مختصين في صناعة الصور، أو يفعل خصومها هذا، أو يحدث الأمر بطريقة عشوائية.

وتتعدد أنواع الصور الذهنية ما بين صورةٍ مرغوب فيها يود الفرد أو تعمل الجماعة أو المؤسسة على أن تنطبع عنها في أذهان الجمهور، وصورة مثالية تمثل أفضل ما يمكن تحقيقه، وصورة مِرآوية ترتبط بما تراه المؤسسة عن نفسها، وصورة راهنة؛ وهي الصورة المنطبعة في الأذهان كما تراها من تلقاء نفسها، وصورة متعددة تنجم عن عمل عدد من قيادات المؤسسة أو الهيئة على خلق انطباعات معينة عنها.

إن فروعا عدة من العلوم الإنسانية قد استفاضت في الحديث عن الصور الذهنية من حيث تعريفاتها ونماذجها، الحادث منها والنمطي، وقدمت شروحا عميقة عن العناصر الأساسية لتشكيل تصور شعب ما عن غيره، والبحث عن هذه العناصر في مناهج التعليم والأدب، لاسيما الرواية والقصة والمسرحية ومختلف ألوان الفنون، ووسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية، والخطاب السياسي الرسمي وغير الرسمي، ولدى أتباع قوى سياسية وشرائح اجتماعية معينة، وعند رجل الشارع أو الإنسان العادي، ولدى مختلف أنواع النخب لاسيما المثقفين ورجالِ الأعمال.

وإذا كانت هناك صورة عُرفية تعني التجسيد والتمثيل البصري لشيء ما، فهناك أيضا ما يمكن أن يكون صورة عقلية لشيء ما.

فمن وجهة نظر السياسة الرمزية فإن القوى الإنسانية لا تعمل بالضرورة من أجل الخير في حد ذاته، ولا من أجل الشر كذلك، لأن الفعل الاجتماعي والسياسي تتحدد قيمته، خيرا كان أو شرا، من منظور من يُعبِّر عنه، والذي يأتي تعبيره ناطقا بانحيازاته التي تخلقها مصالحه وأفكاره أو حتى استجابته للضغوط التي تمارس عليه، لكن هذه الانحيازات تُصدَّر في ثوب أو صورة مقبولة لا تعكس الحقيقة بأي حال من الأحوال، وهي مسألة يعبِّر عنها ميشيل فوكو في عبارة

بليغة يقول فيها: «الأنظمة الشرقية والغربية جميعها تُهرِّب بضاعتها الفاسدة تحت راية النزعة الإنسانية»[38].

وتمس عبارة فوكو هذا «المخيال» الذي يتشكل من شبكة صور تُستثار في أي لحظة بطريقٍ غير واعٍ، وبوصفها نوعا من رد الفعل، وهي التي تكونت تاريخيا في الذاكرة الجماعية، أو في الذهن، ويمكن استغلالها سياسيا وأيديولوجيا في اللحظات العصيبة. وهذا المخيال يستقر في أذهان أتباع كل مذهب عن المذاهب الأخرى، وأتباع كل طائفة عن مختلف الطوائف، وله دور كبير في تحديد تصورات وتصرفات هؤلاء، فالإنسان في خاتمة المطاف لا تحركه الحوافز المادية فقط، بل أيضا الصور الخيالية التي تنهض بها أحلامه وآماله[39].

ب ـ حالات ذهنية متصارعة

لا تمضي الصور النمطية في طريق واحد، إذ إن هناك حالات للصور المتناقضة، والإدراكات المتعاكسة، التي يمكن أن نجدها مترجمة بشكل أكثر وضوحا في الحياة، حتى فيما يخص قضايا غير سياسية. فهناك الذين يطالبون بقتل الأطباء الذين يُجرون عمليات الإجهاض، لأنهم يُزهقون أرواحا بريئة بلا ضمير، وبذا يرتكبون جرائم قاسية، بينما هناك من يرى في فعلهم هذا عملا نبيلا يتمثل في صيانة حقوق أطفال عاجزين عن حماية أنفسهم من حياة قاسية تنتظرهم.

ومن ضمن الأمثلة التي يمكن أن نسوقها في هذا المضمار يأتي النظر في وقتنا الحاضر إلى الحركة الساعية إلى تحرير الرقيق في الولايات المتحدة الأمريكية على أنها قوة لازمة لمناهضة نظام اجتماعي وسياسي غايةٍ في السوء، يتقبل العبودية، ويبررها، وينتفع منها، لكن في زمان حدوثها كان هناك من يتعامل معها على أنها حركة هدامة تهدد أسس المجتمع المدني الأمريكي. وكان تنفيذ عقوبة الإعدام من دون محاكمة أمرا محلَّ إدانة شديدة في الجنوب، ولكن كثيرا من هذه الأحكام كان مسوَّغا بدعوى أنه عقاب لسلوك مضاد للمجتمع من قِبل السود. وحتى الهولوكوست أتى في ركاب تسويغات من قِبل النازي، على أنه حركة للتطهير العرقي.

ويمكن أن نضرب مثلا هنا بمصطلح «الحروب الصليبية» بوصفه واحدا من بين أشهر الاصطلاحات في التاريخ الإنساني الذي شهد صورا متناقضة مُشبَعة بالمجاز في التعامل معه بين الفرقاء المتحاربين، ومن أعقبهم في الشرق والغرب حتى الآن. وهنا يقول المؤرخ قاسم عبده قاسم:

> «ربما لم يعرف التاريخ الإنساني ظاهرة تاريخية حملت مصطلحا مناقضا لحقيقتها مثل الحركة الصليبية. هذا المصطلح المضلل المربك كان نتاج عدد من التطورات التاريخية والمفارقات المدهشة في التاريخ الأوروبي، وفي التاريخ العربي على حد سواء»[40].

فالصليبيون كانوا ينظرون إلى حربهم الطويلة في القرون الوسطى على أنها «مقدسة»، وأطلقوا عليها صفات أخرى انداحت في الحديث الشفهي والثرثرة والمخيلة الجمعية الأوروبية في تلك الآونة، مثل «الحملة الحربية» و«الحج» و«الرحلة إلى الأرض المقدسة» و«حجاج بيت المقدس»، التي كانت تعني وقتها الرحلة البحرية الضرورية للوصول إلى الأرض المقدسة، الأمر الذي جعلها تلقى ذيوعا كبيرا في أوساط العموم لانطوائها على قيمة رمزية وإيحائية كبيرة، وجعل الناسَ يقبلون عليها بشهية مفتوحة، إما بإرسال مقاتلين أو تقديم مساهمات مالية من الأعشار والصدقات والمبالغ المدفوعة على سبيل التوبة أو على شكل ميراث بوصية[41]. في المقابل كان أهل الشرق يتعاملون مع هذه الحملات على أنها حرب استعمارية تلبس لبوسا دينيا، وكانوا يطلقون عليها «حرب الفرنجة»، وينظرون إليها على أنها صِدام بين الشرق والغرب. ويدرك بعضهم أن المصطلح يحمل تناقضا شديدا في دلالته اللغوية وحقيقته التاريخية، عبر إضفاء طابع من القسوة والوحشية والتدين العاطفي الذي يشوبه التعصب على «الصليب» على رغم أن المسيحية لا تُقر بهذا، وهي مسألة كان يتفهمها مسيحيو الشرق.

وهناك صورة صارخة لصراع الصور صاحَب «الثورة العرابية»؛ فأعداؤها أطلقوا عليها اسم «هوجة» ليجعلوا منها حركة فوضوية مدمِّرة غيرَ محسوبة، وألصقوا بها تهمة أنها كانت السبب وراء احتلال مصر من قِبل الإنجليز في العام 1882، وزعموا أن عرابي «دنس صفوف عساكره بفرنسيين من الاشتراكيين الذين

أحرقوا باريس بالانخراط في صفوفه»[42]، لكن لم يلبث التاريخ أن أعاد إلى هذه الثورة اعتبارها، معددا مناقبها، ومتجاوزا النهاية المأساوية التي حلت بقادتها الذين نُفُوا إلى جزيرة سيلان بعد تخفيف حكم الإعدام عنهم، ثم عودة عرابي التي صاحبتها عاطفة جياشة من قِبل الجماهير، لكنها سرعان ما فترت، لاسيما في ظل الهجوم الشديد الذي تعرض له من قِبل الحزب الوطني الذي أسسه مصطفى كامل، مستغلا استرحامَ عرابي للإنجليز كي يتركوه يعود إلى مصر، وكذلك سعيه لدى ملك بريطانيا والخديو كي يردا له أملاكه، ويعيدا إليه حقوقه المدنية، ويرفعا معاشه، وهي مطالب لم يُستجَب لها على أي حال[43].

وفي ثقافتنا السياسية المعاصرة هناك مثل صارخ لهذا التناقض حين وُصِف بعض الخارجين على القانون وأصحاب السوابق الإجرامية بأنهم «مواطنون شرفاء»، في واحدة من أكثر الصور التي حدث فيها التلاعب باللغة والمواقف والمشاعر، الأمر الذي يتطلب قدرا من الشرح التفصيلي، لاسيما أن هذه الصورة قديمة وقائمة ومستمرة وستظل جارية في قابل الأيام، ليس في بلادنا وحدها، بل على مستوى العالم تقريبا، لكن بأسماء مختلفة.

فعلى رغم أن «البلطجي» الخارج على القانون بجريمة أو جنحة أو مخالفة، لاسيما إن كانت «مخلة بالشرف»، لا يمكن وصفه بـ «المواطن الشريف»؛ فإن هذا حدث بالفعل[44]، حين وجدت إحدى القوى الأساسية المتصارعة على السلطة أن هذا الوصف في مصلحتها، لتُضفي على ما يفعله هؤلاء من التصدي للمنافسين والمختلفين مع هذه القوة، ليس فقط غطاءً قانونيا أو دعائيا، بل مشروعيةً أخلاقية من زاوية إلصاق الفعل - مهما بلغت قسوته - بقيمة عميقة في العقل الجمعي، مستنبتة من حصيلة التصورات الدينية والعادات والتقاليد والأعراف، وهي «الشرف» و«الوطنية» معا.

ويدرك مرتكبو هذه الأفعال أن الوصف لا ينطبق عليهم، على الأقل لأنهم يعرفون جيدا أن تصرفاتهم ليست نابعة من إرادتهم الحرة، بل هناك من يوجههم ويوظفهم لخدمة أغراضه غير السوية، التي قد تكون متناقضة في جوهرها مع مصالح هؤلاء أنفسِهم على المديَين المتوسط والبعيد، إذ إن بعضهم، على الأرجح، هم ضحايا الظروف الاجتماعية القاسية التي سبَّبها من يوظفونهم في صنعها.

كما يدرك من يستغلون هؤلاء في الدفاع عن قضايا السلطة ومواقفها أن وصفهم هذا هو محضُ مجاز، قُصد به إضفاء صورة مقبولة على أفعال شائنة، بعضها قد يصل إلى درجة القتل والتخريب والتدمير. وعلى رغم الآثار السلبية العميقة التي يمكن أن يخلِّفها هذا الوصف في قيم المجتمع فإن مستخدمي هؤلاء يعنيهم بالأساس أن يقبضوا على زمام الأمور، ويُبقوا على مواقعهم ومنافعهم ومناصبهم على حالها، متكئين على أن صوتهم هو الأعلى لأنهم يملكون أغلب منابر الإعلام والوعظ والإرشاد.

وتعبير «المواطنون الشرفاء» يبدو مثالا واضحا للصورة الذهنية المقلوبة، فكلمة «مواطنون» هنا لا تفيد المعنى القانوني لها، الذي يتحدث عن حقوق الأفراد وواجباتهم، بل تعني في هذا المقام الولاء والانتماء، ليس إلى سلطة أو نظام حاكم، مع أن هذه هي الحقيقة، بل إلى الدولة والمجتمع، أو «الوطن»، ولذا فهي تختلط بسياقات تتناول «الوطنية» بوصفها شعورا وإدراكا وتصرفات وتصورات إيجابية.

أما كلمة «شرفاء» فـتُستعار معانيها الراقدةُ في بطون القواميس والمعاجم، وفي خبرات الناس ووعيهم ومدركاتهم. ففي المعنى المعجمي فإن شرف المرأة عفتها وحصانتها، وشرف المهنة كرامتها واحترامها، وشرف النفس سمو الأخلاق والعقل، ومن يعلو في الشرف هو من يحوز مكانة عالية، ونسبا طيبا، و«كلمة الشرف» هي التي من قال بها لن يتراجع عنها أبدا[45].

وبذا نجد أن الشرف «يدخل في معناه كثيرٌ من القيم السامية كالصدق والأمانة، والالتزام الأخلاقي العام في الكسب الحلال والعدالة، وقول الحق، والتراحم، وهو بهذا المعنى يمثل مجموعة من القيم السلوكية العليا المعتبَرة لدى الناس، وتحقق هذه القيم لمن تمسَّك بها مكانة رفيعة بين الناس، وتحدد علاقتهم به، ومواقفهم منه»[46]، والإنسان الشريف يوضع في مرتبة التقدير والإجلال والتوقير بين أفراد المجتمع[47].

ويبدو أن مطلقي هذا التعبير كانوا يراهنون على أن «الشرف»، بوصفه صورة ذهنية، يكون أحيانا متصوَّرا من قبل من يزعم أنه شريف، أو أن الناس يصورونه له، فيصيب أحيانا، ويخطئ أحيانا. فهناك من يقتل وهو يعتقد أنه

ينتقم لشرفه أو عرضه، وأنه بالقتل صار شريفا. وهناك من يفسق ويتصور أنه بهذا يتمرد على الخمول والبلاهة. وهناك من يسرق ويُزوِّر ويخون وهو يتوهم أن في وسعه شراء الاعتراف بشرفه بما تراكم في جيبه من المال، بينما لا شرف إلا الشرف الحقيقي، وهو الذي ينالُه الإنسان ببذل حياته أو ماله أو راحته في خدمة المجتمع البشري جميعه، أو خدمة نوعٍ من أنواعه. وهنا يقول المنفلوطي:

«هكذا يتصور الأدنياء أنهم شرفاء، وهكذا يطلبون الشرف ويخطئون مكانه.. ولولا فساد التصور ما افتخر قائد الجيش بأنه قتل مائة ألف من النفوسِ البشرية في حرب لا يدافع فيها عن فضيلة، ولا يؤيد بها حقا من الحقوق الشرعية، ولولا فساد التصورِ ما وضع المؤرخون اسم ذلك السفاح بجانب أسماء العلماء والحكماء والأطباء خَدَمة الإنسانية، وحَمَلة عرشها، وأصحاب الأيادي البيضاء عليها في سطرٍ واحد من صحيفة واحدة، ولولا فساد التصورِ ما جلس القاضي المرتشي فوق كرسيٍّ القضاء يفتل شاربيه، ويُصعِّر خديه، وينظر نظرات الاحتقار والازدراء إلى المتهم الواقف بين يديه موقف الضراعة والذل، ولا ذنب له إلا أنه جاع وضاقت به مذاهب العيش فسرق درهما، ولولاه لما توهم اللص الكبير أنه أشرف من هذا اللص الصغير، ولو باتا عند قدريهما، لوقفا معا في موقف واحد أمام قاضٍ عادلٍ يحكم بإدانةِ الأول؛ لأنه سرق مختارا ليرفِّه عيشَه، وبراءةِ الثاني؛ لأنه سرق مضطرا لينقذ حياته من براثنِ الموت»(48).

وعلى مدار سير أحداث ووقائع الانتفاضات والاحتجاجات العربية سمعنا استغاثات من جانحين وخارجين على القوانين توظِّفهم نظم حاكمة في ترويع المواطنين والتصدي للمتظاهرين وخدمة «القوى المضادة للثورة». هؤلاء يسميهم المصريون «البلطجية» وفي اليمن يقولون «البلاطجة» وفي تونس «البلطجيين» وينعتهم السوريون بـ «الشبيحة». وهكذا تختلف الأسماء لكن الفعل واحد. والأخطر من كل هذا أن هؤلاء أُطلِق عليهم «المواطنون الشرفاء» من قِبل السلطات الحاكمة وقادة «الثورة المضادة» ووسائل إعلامها، لأن هؤلاء يدافعون

عنها، ولأنها ترى نفسها هي «الوطن» و«الدولة» فقد صاروا هم المدافعين عن البلد في وجه المختلفين مع أهل الحكم الذين وُصفوا أحيانا بالخونة.

هذه الصورة الذهنية وقفت أمامها عقول الباحثين، لاسيما في علم الاجتماع والسياسة، بالفحص والدرس، لتعرُّف جذورها، وتتبُّع تطوراتها، وتبيُّن آثارها الآنية والمستقبلية، لكن في الوقت نفسه يجب أن يُنظَر إلى جانب التلاعب اللفظي الذي صاحب إطلاق كلمة أو اصطلاح «بلطجية» مقرونا بتعبير «المواطنون الشرفاء»، حين وُظِّف هؤلاء في عمل سياسيٍ أو اجتماعي، لاسيما في وقت الصراعات المحتدمة، أدى إلى أن يتغاضى موظِّفوهم عن حقيقتهم وإضفاء صورة إيجابية عليهم، تصل إلى درجة أن يصفوهم بهذا الوصف السامي في معانيه ومراميه، على رغم أن اصطلاح «بلطجي» ينطوي في حد ذاته على قدر هائل من الإكراه المادي والمعنوي الذي يرمي إلى إخضاع شخص أو جماعة لإرادة قوة باطشة غاشمة، وإجباره على اتخاذ قرار أو إتيان سلوك ينافي رغبته. وليست لهذا الفعل القسري القائم على التنكيل بالآخرين صورة واحدة أو شكل نمطي، بل تتعدد صوره وأشكاله، وتتفاوت أحجامها، من ظرف إلى آخر، ومن موقف إلى غيره.

ويعود جذر كلمة «بلطجي» التي شاعت في المقالات والأدبيات السياسية والقانونية العربية على نطاق واسع إلى أصل تركي، وهو حاصل جمع مقطعين لكلمة «بلطة» وهي آلة حادة قاطعة و«جي» ومعناها «حامل»، ما يبرهن على أن الكلمة تعني «حامل البلطة». وفي أيام الإمبراطورية العثمانية كان حاملو البلط «البلطجية» يشكلون فصيلا عسكريًّا، يناط به السير أمام قوات المشاة، لتمهيد طريقها إلى دخول القرى والبلدات والمدن، وسيطرتها على الأرض. وكان هؤلاء يُقطِّعون الأشجار والنخيل التي تعترض تقدُّم هذه القوات، أو يُحدِثون فتحات ويهدمون أجزاء من جدران الحصون والقلاع. وظل هذا الفصيل العسكري قائما حتى أيام محمد علي باشا، الذي حكم مصر في الفترة من 1805 إلى 1848[49].

ووقتَها لم يكن اسم أو وظيفة «بلطجي» يحمل شيئا أو معنى منبوذا أو مستهجنا، بدليل أن الوالي العثماني على مصر في الفترة من العام 1752 إلى العام

1755 كان اسمه «بلجة جي» أو «بلطجي». ولكن هذا الاسم صار مصطلحا كريها بداية من ثلاثينيات القرن العشرين، إذ صار «البلطجي» مجرما في نظر المجتمع والقانون، وتراكمت هذه الصورة السلبية والمقيتة حتى وجدت الحكومةُ المصرية نفسَها تسن قانونا لـ «البلطجة» وتضمه إلى قانون العقوبات، ولكنها لم تعرضه على البرلمان، ورفضت المحكمة الدستورية العليا نصه. ثم عادت الحكومة وضمَّنت قانونا لـ «مكافحة الإرهاب» بنودا تسد الفراغ التشريعي لمكافحة «البلطجة»[50].

لكن هذا الجذر التاريخي لا تبدو هناك حاجة إلى استحضاره في ركاب المجازات اللغوية التي تصاحب تلوين الأفعال الحديثة للبلطجية باعتبارها شيئا مشروعا، أو على الأقل ضروريا، في وقت صار فيه للخارجين على القانون دور ملموس في الممارسات السياسية في بعض الدول، إذ شاع استخدامُهم في الانتخابات على نطاق واسع، وإسنادُ وظائف محددة لهم، من قبيل التضييق على أنصار المنافسين وتخويفهم، ومنعهم من الوصول إلى صناديق الاقتراع، أو إجبار الناس على التصويت لمصلحة مترشح معين، وحماية بعض المترشحين من منازلهم، وفرض هيبتهم وسطوتهم على أهل الدائرة الانتخابية. وفي ظل هذا الوضع المغلوط صارت «البلطجة» مهنة لبعض المنحرفين والجانحين والمجرمين والخارجين على الأعراف والتقاليد والقوانين، وأصبحت تخضع لظروف السوق وأحوالها، فيزيد الطلب على «البلطجية» أيامَ الانتخابات العامة، ويقل في غير موسمها.

كما يستعين بعض رجال الأعمال وكبار الملاك بـ «البلطجية» لتخليص حقوق مؤجلة، أو السطو على حقوق الغير. وشاع الأمر إلى درجة أن كثيرا من الناس، حتى من بين البسطاء والمستورين، في بعض الدول، يلجأون أحيانا إلى الاستعانة بهؤلاء للغرض نفسه، في ظل بطء التقاضي، وغياب سلطة القانون، وعدم الثقة بالعدالة، وانشغال جهاز الأمن بالشأن السياسي على حساب الأمن الاجتماعي. وهنا يصبح «البلطجي»، من وجهة نظر من يستخدمه، هو شخصا يساعد في استرجاع الحقوق المهضومة.

هذا السلوك ليس حديثا أو طارئا، بل له تاريخ في العالم بأسره. فلطالما سعت بعض القوى السياسية إلى الالتفاف على التطور الديموقراطي من خلال حشد

وتكتيل «البلطجية» وحمَلة الهراوات والسكاكين والغدَّارات لتفرقة صفوف المشاركين في الحملات الانتخابية، وفض إضرابات العمال، وقمع احتجاجات منظمات المجتمع المدني والتجمعات الحقوقية. وهنا تُطل بقوةٍ «مافياتُ آل كابوني» في الولايات المتحدة وبلطجية «إس. إس» في ألمانيا النازية و«الفلانج» في إسبانيا، وأصحاب القمصان السود في إيطاليا الفاشية، أو ميليشيات الجماعات الدينية المتطرفة، التي تفرط في المجاز وهي تربط فعل البلطجة بالجهاد أو تغيير المنكر، والأمر بالمعروف، وإقرار الحقوق، ونصرة الدين بوجه عام[51].

لم تقف «البلطجة» عند هذا الحد المرتبط بالأفراد والجماعات السياسية داخل الدول، بل لقد وصلت إلى النظام الدولي برمته، فأصبح العرب المحدَثون يطلقون على أعمال إسرائيل وبعض أعمال الولايات المتحدة الأميركية صفة «بلطجة» حيث الإفراط في استخدام القوة، وارتكاب قدر هائل من العنف، في ظل غياب أي مسوِّغ قانوني لمثل هذا السلوك، ومع عدم اعتناءٍ من قِبل المعتدين أو ممارسي «البلطجة» بوجود مثل هذا المسوغ، والإخلاص فقط لتحقيق المصلحة حتى لو على رقاب الناس ودمائهم، أو لفرض الهيبة، حتى لو ظهر المعتدي في صورة الدولة الباغية المتغطرسة المتجبرة.

مثل هذا الوضع جعل «البلطجة» تخرج عن حدود الممارسات العنيفة والغليظة لعصابات أو أفراد، لتصبح ظاهرة عالمية واسعة تمتد إلى جميع المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ما يحدو بعضَ السياسيين والديبلوماسيين والمفكرين وقادة الدول على أن يستعملوا كلمة «بلطجة» في وصف كثير من الممارسات القمعية لبعض الدول. وقد التقط الإعلاميون العرب الخيط فأكثروا من وضع عناوين من قبيل «بلطجة أمريكية في مياه الأطلسي» و«البلطجة الأمريكية»[52]، و«دولة البلطجة» و«نواب البلطجة» و«زمن البلطجة» و«بلطجة الفكر»[53].

لكن هذه الصورة السلبية يقدِّمها المتضررون من البلطجة، بينما يسعى المستفيدون منها إلى تصوير الأمر على أنه عمل إيجابي. ولا يكفي هؤلاء أن يتوهموا هذه الإيجابية المزعومة ويصمتوا، بل يحرصون على أن يصنعوا مجازا لغويا في وسعه أن يغسل سمعة البلطجية ويُعمي أو يغطي على حقيقة

أفعالهم، ويصورها على أنها إحقاق للحق، ودفاع عن الوطن، وانتصار للقيم، ولتماسك المجتمع. وقد يجد هؤلاء أنفسهم في حاجة إلى نعت من يتصدون للبلطجة بأنهم هم «البلطجية الحقيقيون»، وذلك لأنهم يتضررون منها.

ج ـ حالة لصور ذهنية متعددة

وأتصور أن المثال الأبرز بالنسبة إلينا في هذا المقام يتعلق بتعدد تصورات العرب عن الولايات المتحدة الأمريكية، التي هي حاضرة بشدة في الحياة السياسية والاجتماعية العربية وبشكل لا يمكن تجنبه أو إغفاله. فكثير من العرب، عبر ما يقولونه ويكتبونه، يوزعون صورتهم الذهنية عن الولايات المتحدة على فئات ثلاث متفاوتة، هي:

1ـ صورة الإدارة الأمريكية: وهي سلبية غالبا لدى المواطن العربي، وهذا يُعزى في الأساس إلى تحيز واشنطن المستمر للسياسات الإسرائيلية، وتعاملها الفظ مع الفلسطينيين. وزاد الأمرُ سوءا مع استهداف الإجراءات التي اتخذها الرئيس دونالد ترامب لبعض العرب والمسلمين. كما تبدو الإدارة الأمريكية متهمة لدى المواطن العربي بالتواطؤ مع الأنظمة الحاكمة، ومباركةِ استبداد بعضها، مادامت تحقق مصالح واشنطن، أو على الأقل لا تسبب أَي عرقلة للاستراتيجية الأمريكية في منطقة الشرق الأوسط. وحتى لو أعلنت هذه الإدارة أن لديها رغبة في إنجاز إصلاح سياسي في الدول العربية فإن المواطنين يتعاملون مع هذا الإعلان بريبة شديدة، ولا يُصدق كثير منهم نوايا واشنطن. وقد ازدادت صورة هذه الإدارة سوءا لدى العرب بعد الانتهاكات الشديدة التي حدثت لحقوق الإنسان في العراق وقت احتلالها، والتي بلغت ذروتَها مع الصورة التي بُثَّت عن الجرائم التي وقعت في سجن أبو غريب أو انتهاك حُرمات البيوت العراقية والاعتداء على النساء. ثم جاء قرار ترامب بنقل السفارة الأمريكية إلى القدس ليزيد الطين بِلة.

2 ـ صورة الشعب الأمريكي: وهناك من بين العرب من يُحيل الشعب إلى الإدارة، فيراه سيئا، أو يُحمِّله مسؤولية الإتيان بكل الإدارات المتعاقبة التي تحيزت لإسرائيل على حساب المصلحة والأمن العربيين، أو أنه زكَّى أو تواطأ

مع النزعة الاستعمارية الأمريكية، لكن كثيرين يفرِّقون بين حكومة الولايات المتحدة والشعب الأمريكي، فيرونه شعبا طيبا لا يمكن أن يؤخَذ بجريرة إدارته. ويستند هؤلاء إلى عدة أمور في بناء تلك الصورة الإيجابية، منها أن الأمريكيين غير معنيين كثيرا بالسياسة الخارجية، ومن ثم فإنهم لا يعرفون ما تفعله إدارتهم ضد العرب، وحين يعرفون، مثلما جرى بالنسبة إلى انتهاك حقوق الإنسان في العراق، فإنهم يرفضون سلوك إدارتهم، ويتظاهرون ضدها. ومنها أيضا ما يتعلق بإقبال الأمريكيين على الحياة، واحتفائهم بكل صاحب موهبة ومقدرة يحل بأراضيهم.

وربما وضع فؤاد زكريا يده على هذا التصور برمته، فهو بعد أن يستعرض الظروف والأسباب التي جعلت أمريكا بهذه القوة، ومنها ما يعود إلى الموقع الجغرافي واستغلال مشكلات الآخرين والاستفادة من الحروب، يقول:

> «نحن لا نعني بذلك أن الشعب الأمريكي قد وجد نفسه محظوظا بفعل مجموعة من المصادفات التاريخية الفريدة، التي قدمت إليه القوة والثروة على طبق من ذهب، فمن المؤكد أن هذا الشعب قد بذل جهودا جبارة من أجل استثمار موارده»[54].

3 ـ صورة الثقافة الأمريكية: وينقسم العرب في تصورهم لهذه الثقافة إلى قسمين، فهناك من يراها إيجابية، قياسا على القيم الليبرالية التي تنطوي عليها، وهناك من ينعتها بالسلبية، لأن هذه الليبرالية تتناقض في بعض جوانبها مع الكثير من ثقافتنا وخصوصيتنا الحضارية. وينتمي أتباع الفريق الأول إلى الليبراليين العرب بمختلف أطيافهم، وأنصار الفريق الثاني يتجسدون في الإسلاميين بمختلف ألوانهم. وتحفل كتب بعض المنظِّرين للحركات والجماعات الإسلامية المتطرفة بحديث مستفيض عن «انحلال الغرب» وفي مقدمته الشعب الأمريكي، وهناك كتابات عربية أخرى تمضي في الاتجاه نفسه، ففي ثنايا تحليلٍ لآراء مثقفين عرب حول الثقافة الأمريكية، يرى صاحبُها أن «الثقافة الأمريكية أحدثت حالة من الانبهار لدى الثقافات الأخرى، من خلال عُمق معاناة هذه الثقافات وجمودها، وما تطرحه الثقافة الأمريكية من شعارات، ولكن هذا الإعجاب لم يدخل مرحلة التأثير العميق، للإيقاع السريع، والمتغيراتِ المتلاحقة التي تُميِّز هذه الثقافة،

وفقدانِها المصداقية في علاقاتها مع الثقافات الأخرى، حيث الاستعلائية الظاهرة في الخطاب الثقافي الأمريكي، والإقصائية للآخر وإغفاله»[55].

لكن هناك في العالم العربي من يقف موقفا وسطا، فينظر إلى الثقافة الأمريكية باعتبارها «حمَّالة أوجه»، إذ في وسعنا أن نؤمن بالحرية ونتصرف على أساسها من دون أن نجور على ثوابتنا وخصوصيتنا. وأمثال هؤلاء يتفاعلون مع الثقافة الأمريكية باعتبارها واقعا، بغض النظر عما هو موجود من نقدٍ لها على صفحات الكتب والجرائد والمجلات. ويبدو رجل الشارع العربي أقرب إلى هذا الموقف، بل يصل الأمر عند كثيرين إلى حد الفصل التام بين الصورة السلبية التي تدركها الأذهان عن الثقافة الأمريكية وبين أحقيتنا في التمتع بما أنتجته هذه الثقافة من علوم وفنون وأدوات للترفيه.

وهناك من يلخص الموقفَ العربي برمته من الثقافة الأمريكية في عبارة دالة، حين يصفها بأنها «ثقافة لديها قدرة مذهلة على التكيف مع المتغيرات، من دون التقيد بتماثيل حجر جامدة، أو حتى تماثيلِ ثلج. وقد وصم هذه الثقافة بالبراغماتية والاستهلاكية والسطحية وغير ذلك من الصفات، لكنها ثقافة ناجحة ومكتسحة»[56].

وتسهم عدة وسائل في صناعة صورة أمريكا لدى العرب، بعضها متداخل وبعضها متجاور، وآخر متناقض، وفي مطلع هذه الوسائل السينما الأمريكية، التي تأتي على رأس السينما العالمية من حيث الكفاءة والقدرات وعدد الأفلام التي تُنتَج سنويا. ورسمت السينما الأمريكية صورة شبه أسطورية للفرد الأمريكي وللواقع داخل الولايات المتحدة في ذهن المواطن العربي البسيط، الذي يمكن أن يسقط في حبائل الأفلام الاستعراضية وأفلام العنف وأفلام الخيال العلمي، أو تجذبه بشدة طريقة عيش الأمريكيين المرفهة، ومن ثم يرسم في ذهنه صورة مبالغا فيها للأمريكي وأمريكا. وتوجد القنوات الفضائية والمواقع الإلكترونية والمجلات والصحف والكتب بمختلف موضوعاتها، التي تتدفق من الولايات المتحدة إلى العالم العربي، وبعضها يُترجَم إلى اللغة العربية. وهذه المطبوعات ترسم صورة عن مجتمع مُنجز وحر، مهتم بالعلم ويشجع على العمل والعطاء. ومثل هذه الصورة هي التي تدفع الكثير من الشباب العربي إلى الرغبة في

الهجرة إلى الولايات المتحدة. وهناك أيضا وسائل أخرى منها الديبلوماسية وتوظيف المساعدات الاقتصادية، وتقديم الخبرة الأمريكية في مجالات عديدة. لكن كل هذه الوسائل لم تنجح في إزاحة الصورة النمطية في الذهن العربي عن أمريكا، التي تنظر إليها باعتبارها دولة متغطرسة ومتجبرة، مفرطة في الأنانية. وهذا الوضع يُقلق الأمريكيين كثيرا، بدليل طرحهم سؤالا جوهريا عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر هو: «لماذا يكرُهنا العالم؟»، بل كان بعضهم أكثر تحديدا وتساءل: «لماذا يكرُهنا العرب والمسلمون؟». ولم يقف الأمريكيون عند نقطة التساؤل، أو لم يكتفوا به، بل سعوا إلى تحسين الصورة، عبر حديث عن ضرورة الإصلاح السياسي في منطقة الشرق الأوسط، وتبني «ديبلوماسية الشعوب» التي هي نوع من الديبلوماسية الدولية تَستخدم فيه الدول برامجَ التواصل المعلوماتي والثقافي والإعلامي للتقرب من شعوب الدول الأخرى.

وفي هذا السياق قُدِّمت اقتراحات عدة، منها إنشاء موقعين إلكترونيين أحدهما يبث باللغة الإنجليزية والآخر باللغة العربية على موقع وزارة الخارجية الأمريكية وتزويدهما بمعلومات عن المسلمين في الولايات المتحدة، والطريقة التي يُعامَلون بها هناك. ووُجد مقترح بطباعة ملصق إعلاني يحمل صورة مسجد في أمريكا تعبيرا عن احترام الولايات المتحدة للإسلام، والتزامها بتعدد الأديان والمذاهب والمعتقدات على الأراضي الأمريكية، علاوة على هذا شملت المبادرة ظهور بعض المسؤولين الأمريكيين على شبكات التلفزيون العربية لشرح وجهة نظر بلادهم لنا، واستدعاء سفير أمريكي سابق يتحدث العربية لكي يقدِّم وجهة نظر واشنطن بلسان عربي مُبين على شاشات التلفزة العربية، ودعوة البيت الأبيض لسفراء الدول الإسلامية لإفطار رمضاني، دعت بعده وزارة الخارجية قادة المسلمين في الولايات المتحدة إلى إفطار آخر، كما استقبل الرئيس الأمريكي الأسبق جورج بوش بعض أطفال المسلمين الأمريكيين للاحتفال معهم بعيد الفطر المبارك في البيت الأبيض نفسه، ودعا بعض قيادات المسلمين والعرب في أمريكا وخارجها، بالإضافة إلى مجموعة من خبراء الدعاية والإعلام والاتصالات، للتشاور معهم حول أفضل سبل التواصل مع الرأي العام العربي، وكيفية إقناعه بوجهة النظر الأمريكية، وخاطب الرئيس السابق باراك أوباما العالم الإسلامي

من جامعة القاهرة، وحاول تهذيب النزعة الاستعمارية لبلاده، وبعضها موجَّه بالطبع إلى العالم الإسلامي، لكن هذه الصورة تراجعت مع تقدم ترامب في الحياة السياسية، إذ بنى جزءا كبيرا من دعايته على عداء للمسلمين والعرب، تسرب في حديثه عن مواجهة الإرهاب.

ولم يكن البرنامج الأمريكي لتحسين الصورة، قبل ترامب بالطبع، يتمتع بسلامةٍ منهجية؛ فهو مفرط في المركزية والتنميط والتسطيح، لأنه يتعامل مع العالم العربي إعلاميا على أنه كتلة واحدة متجانسة، ولم يلتفت إلى الأوضاع المحلية التي تنطوي على اختلافات ثقافية وسياسية. كما أن هذا البرنامج لم يُعْنَ بتحسين الواقع، أي بإيجاد سياسات أمريكية عادلة حيال المنطقة، بل صبَّ اهتمامه على تحسين الصورة، مما يجعله برنامجا للتزييف الإعلامي، وليس خطةَ عمل جادة ترمي إلى القضاء نهائيا على الصورة الذهنية السلبية للولايات المتحدة في الذهنية العربية، والتي تضررت كثيرا بوصول ترامب إلى البيت الأبيض، والقرارات التي اتخذها في وجه المهاجرين المسلمين والعرب.

ويُمكننا في هذا المقام أن نقرأ جيدا ما قاله كاتب عربي زار أمريكا عقب حدث 11 سبتمبر واطلع على الجهود التي تبذلها واشنطن في سبيل ترميم الشروخ التي أصابت صورتها الذهنية لدينا:

> «لعل المتأمل يدرك أن الحكومة الأمريكية تُبدي حرصا متزايدا على تحسين الصورة الذهنية لأمريكا لدى الدول العربية والإسلامية، وهذا شيء نثمنه، كما يقدِّره الآخرون، ولكن الحقيقة المرة تعكس لنا ولغيرنا أن ثمة جهودا تُبذل من قبل بعض الأطراف الأمريكية في الاتجاه المعاكس، على غرار بعض موظفي مكتب الاتحاد الفِدرالي»[57].

في ختام هذه الجزئية يمكن القول إن الصورة الذهنية لا تبدأ ثم تستقر في الرؤوس جُزافا، فهي وإن كانت أحيانا غير منبتَّة الصلة بالحقيقة، فإنها منجذبة أكثر إلى المجاز، بل هي غارقة فيه، وربما هذا ما يمنحها قدرة على العيش والتمدُّد، إثر ترديدها وتداولها من قِبل كثيرين يحرصون على بقائها، حتى لو لم يعبِّروا عن موقفهم هذا بوضوح، كيلا يُتَّهَموا بالعنصرية أو التفكير غير العلمي.

رابعا: صورة مجازية لفكرة سياسية

لا تقتصر الصور على ما تمنحنا إياه آلاتُ التصوير على اختلاف أنواعها، ولا فُرشات الرسامين على اختلاف أطوالها، ولا ما يستقر في أذهاننا من تصورات وانطباعات عن أشخاص أو جماعات أو أمم، بل تمتد أيضا إلى الأفكار التي تصنع صورها، أو بمعنى أدق نصنع لها صورا متخيلة، ونضفيها عليها، ونرددها، واعين أو غير واعين بالمجازات التي تسكنها.

وسأضرب في هذا المقام مثلا بفكرتين من بين أكثر الأفكار تداولا وتناولا في نقاشاتنا وسجالاتنا المعاصرة، الأولى حول قيمة التسامح، والثانية عن الدولة، واحدة مستمدة من سجال قديم يتجدد، والثانية نابعة من أخذ ورد جديد له جذور قديمة.

أ ـ الصورة المجازية لـ «المتسامح»

على مدار أكثر من قرنين من الزمن تسابقت عقول ونفوس عدة وانبرت للحديث والدفاع عن مسألة «التسامح» باعتباره شيئا ثمينا غاليا يجب التمسك به[58]، لكن قلة من هؤلاء توقفت عند صورة الفكرة في رؤوس الناس، أيًّا كان دينُهم أو مذهبهم أو أيديولوجيتهم.

فحين نطالع كلمة «تسامح» في الكتابات السياسية والاجتماعية والنفسية نستحضر صورة الفرد الهاشّ الباشّ في وجوه الآخرين، القادر على استيعاب ما يقولونه مهما بلغ مدى اختلافهم مع آرائه وأفكاره، المتفهم لطبيعة تنوُّع البشر، والمؤمن بالحقوق المتساوية للجميع، لكن كثيرا من جوانب هذه الصورة لا يمثل الواقع أو الحقيقة، التي تشي بأن هناك مسارات مضمرة أو خفية للتعصب، يحاول الناس في مجتمعات عديدة أن ينكروها، أو يواروها، أو يخففوا من وطأتها، ما يعني أن أمام البشرية طريقا طويلا شاقا في سبيل بلوغ الحالة المثلى من التسامح، وقبول الآخر.

إن الفرد المتسامح الذي يُطل علينا من قلب الكتابات التي تعالج هذه المسألة في المجتمعات المنفتحة والديموقراطية عليه عبء إثبات التقبُّل النفسي لفكرة أو مبدأ التسامح، بعيدا عما تظهره نصوص القوانين أو القواعد العامة

التي تعمل بها المؤسسات أو يفهمها التيار الاجتماعي العريض والأساسي لحقوق المواطنة، التي تعني عدم التمييز بين الناس على أساس الدين أو العرق أو اللغة أو الجهة أو الطبقة أو اللون.

ومادام هذا العبء قائما تظل فكرة التسامح ذاتَ طابع مجازي، يضيق ويتسع بقدر ترسخ هذه الفكرة في النفوس والضمائر، وهو مسار تهندسه التنشئة الاجتماعية أكثر مما تفرضه القوانين وقواعد الممارسة السياسية السلمية القائمة على تفهم التعدد، وفتح الباب طوعا أمام الحَراك الاجتماعي السوي، والإيمان بأسلوب تقسيم العمل، وتداول النفوذ، وانتشار القوة في المجتمع، وحق الجميع في حيازة ركائزها المادية والمعنوية والرمزية.

والتنشئةُ الاجتماعيةُ تتحكمُ فيها معارفُ وقيمٌ مستمدةٌ، في جانبٍ منها، من تقاليدَ وأعرافٍ وصورٍ نمطية وموروثات وأفكار متداولة وطقوس وطرائقِ عَيش وتجارب تاريخية وأساطير تغالب أو تزاحم القوانين والقواعد التي تضعها النظم السياسية، أو تعمل الدولة على تطبيقها، بما يجعل القول بوجود المجتمع المتماهي تماما مع التسامح، أو المتفاني في سبيل إنجازه على أكمل وجه، محضَ ادعاء، وإن كان هذا لا يجعلنا ننكر الجهد الذي بذلته بعض المجتمعات في سبيل الارتقاء النفسي للأفراد كي يقتربوا من التسامح بأفضل معنى ومبنى له.

وهذا الادعاء يفرض نوعا من المبالغة، أو خلق الصور المشجعة، أو التعمية على الهوة أو الفجوة القائمة بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن بالفعل عند كثير من الأفراد، يتساوقون ظاهريا مع فكرة التسامح، ويسلكون أحيانا ما يوافقها أو يحقق ولو الحدَّ الأدنى منها، بينما هم في حقيقة أنفسهم غير مقتنعين بها بشكل حاسم وجازم ونهائي. فالطبيعة البشرية البدائية، أو حالة التوحش، مستمرة في نفوس بعض البشر، وهي ما تتمثل في عدم قدرة بعض الناس على التعامل مع موضوع معقد وصعب من زوايا عدة مثل التسامح[59].

فكثير من الدراسات النفسية والاجتماعية والسياسية والتربوية التي أُجريت في المجتمعات الديموقراطية برهنت على أن هناك دوما جانبا غير معلَن لدى كل فرد حين ينظر إلى غيره من المختلفين طبقيا أو عرقيا، لاسيما أن فكرة التسامح ذاتها تحمل في طواياها ونواياها الإقرار بالتفاوت، لأن من يُبدي التسامح يفترض،

ولو ضِمنا، أنه في مرتبة أعلى ممن يتسامح معهم، أو يسامحهم، بل قد يصل الأمر إلى حد نظره إليهم على أنهم مخطئون ولا بد من التغاضي عن أخطائهم أو تفهمها أو منحهم الفرصة لتصحيحها أو تقبلها على حالها هذا ولو إلى حين.

لا يعني هذا بالطبع أن تصوير التسامح في اكتماله ليس عملا ضروريا ومشروعا، ولو من قبيل التمسك بأهداب المُثل العليا، أو السعي إلى بناء مجتمعات فاضلة أو أكثر اتزانا وتوازنا وعدلا وحرية وإرساءً للحقوق العامة والفردية للمواطنين كافة.

وفي ركاب هذا التصوير ينفتح المجاز على مصراعيه، كي يتدفق الحديث عن «الإنسان الكامل» و«الفرد المتحضر» و«المجتمعات العادلة» و«المساواة التامة» و«المواطَنة الشاملة»، كي ترسم صورة براقة تمثل الحد الأعلى الذي يسعى الناس إليه في كل زمان ومكان، أو هكذا ينبغي لهم أن يفعلوا.

فهذه التركيبات أو التعبيرات تنطوي على مجاز واضح، إذ لا يمكن أن يكون الإنسان كاملا إلا على سبيل الافتراض أو المجاز، لأنه ليس إلها، ولن يكون، فكثير من العوامل الجينية والمكتسبة المعقدة تمنع هذا الكمال. كذلك لا توجد مجتمعات عادلة، إذ إن المجتمع مجبول بطبعه على ألوان متعددة من الصراع، وغاية ما تفعله المبادئ الديموقراطية وإعلاء القانون هو تقليل هذا الصراع إلى الحد الذي يحمي المجتمع من الانهيار في «حرب الكل ضد الكل» وفقا لتعبير الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز، كما أن إضفاء صفة التمام على المساواة يصورها كأنها شيء مادي يخضع لمقياس منضبط، وكأن الفردين المختلفين عرقيا أو دينيا داخل مجتمع ما عبارة عن قطعتين من خشب أو بلاستيك، في وسعنا أن نجعلهما متماثلين في كل شيء، الطول والعرض والسُّمك، والوزن والحجم واللون. و«المواطنة» إن كانت مبادئها يمكن أن تطبَّق على أفضل وجه ممكن، فليس من الممكن أن يتسم هذا بالشمول إلا في الخيال والتصور المجازي، الذي يعتقد أصحابه أن في وسعهم أن يسدوا كل الذرائع، ويتمموا كل الشروط اللازمة، ويغلقوا كل الثغرات فيحققوا الشمول.

وحين يتحدث السياسيون بهذه التعبيرات فإنهم يدركون جيدا الفرق بين دغدغة مشاعر الجماهير أو خداعهم أو إلهائهم، أو حتى الحديث عن

الينبغيَّات، وبين ما يجري في الواقع، من منطلق فهمهم للهوة الموجودة دوما بين «الرغبة» و«القدرة»، أو ما في مُكنتهم أن يفعلوه الآن، وما يستطيعون فعله غدا، فإن كان السياسي يطلب من الناس أن يتسامحوا فهو ليس من الحماقة كي يعتقد أن ما يطلبه سيُلبى في الحال، وأن ما يتفوه به، كنوع من حث الناس على التسامح، يعني إقراره بأنهم قادرون في كل الأحوال على الامتثال لمطلبه هذا.

فكثيرا ما حفلت الصور والسرديات السياسية والألوان الفنية والأدبية بمحاولات لا تنقطع لإظهار قوة التسامح في مجتمع ما، أو بين حضارة وبقية الحضارات، وثقافة وجميع الثقافات، وعرق ومختلف الأعراق الأخرى. وكان صانعو هذه الصور المجازية، ولايزالون، مؤمنين بأن ما يُقْدِمون عليه ليس نوعا من الخداع أو الكذب أو التضليل أو مجافاة الحقائق الاجتماعية الخفية والظاهرة، بل هو ضرورة لصناعة التماسك الاجتماعي، وضرب المثل لإمكانية قيام حياة أكثر تسامحا.

لا يعني هذا أن هؤلاء الصناع المَهَرة غير مدركين لقيم التعصب وصوره المستقرة في أعماق النفوس، وفي التصرفات والتدابير الحياتية المفصلة، بل على العكس من ذلك تماما، إذ إن إدراكهم هذه الحقيقة هو ما دفعهم إلى رسم تلك الصور الناصعة، التي تجعل الأبيض ينظر إلى الأسود على أنه مثله تماما، وتجعل الثري يرى أن الفقير لا يقل عنه في أي شيء، وتعزز إدراك معتنِق دينٍ ما أنه ليس بأفضل من معتنقي الأديان الأخرى، أو حتى على مستوى المعاني، كأن ينظر إلى لغة على أنها أعلى وأكمل من بقية اللغات، ليس على مستوى بنيتها وأجروميتها وثراء معجمها، بل في قدرتها على أن تكون لسانا أو نطقا يحقق أهداف استعمال اللغة في أي مجتمع من المجتمعات البشرية المعاصرة.

لكن مهمة هؤلاء ليست يسيرة، إذ عليهم أن يبذلوا جهدا فائقا في فهم وتحليل الإدراكات المتبادلة المحملة بشحنات من الصور والمفاهيم والتصورات والرواسب التي صنعها البشر على مهل، واكتسبوها على مدار سنوات طوال خلال تنشئتهم في رحاب الأسرة والمدرسة وإنصاتهم ومشاهدتهم لوسائل الإعلام، وحصيلة قراءاتهم أو مطالعاتهم الخاصة.

فإذا التقى أوروبي وعربي، أو تزاملا في دراسة أو عمل أو رحلة، أو تشاركا في مشروع اقتصادي، فإن كلا منهما ليس في وسعه أن يصفي ذهنه تماما من تلك الرواسب، حتى لو كانت تنطوي على صور نمطية جاهزة ومعلبة مغلوطة أو صُنعت في معامل الاستخبارات أو وفقا للمصالح السياسية المتصارعة أو المتنافسة، والتي تضرب بجذور عميقة في التاريخ.

وداخل المجتمع الواحد ليس في وسع الأبيض في الولايات المتحدة الأمريكية، على سبيل المثال، أن يتجنب الأحجار الثقيلة التي تلقيها طرق التنشئة وقيمها أمامه وهو يتحدث أو يتفاهم أو يتشارك مع آخر أسود، هو مواطن مثله، له الحقوق نفسها، وعليه الواجبات ذاتها. وعلى النقيض من هذا ليس في وسع الأسود أن يجرد باله من كل ألوان الريبة في أن هذا الأبيض لا ينظر إليه كما ينظر إلى أبيضَ مثلِه. فهؤلاء يجهدون أنفسهم أحيانا لإجبار قلوبهم على التسامح لكن شيئا فيهم يظل قلقا ومعلقا بالذاكرة كالرماد.

من أجل هذا كان من الطبيعي أن يُنهي مايكل أنجلو ياكوبوتشي كتابه «أعداء الحوار» باقتباس يقول:

> «من الخيال، ربما، أن نظن أن الناس مختلفي العرقيات والأجناس والديانات الذين يسكنون الأرض، يمكنُ أن يصلوا في وقت قريب إلى استيعاب الاختلافات فيما بينهم، من دون أحكام مسبقة، ومن دون بُغض، بل يعتبرونه إثراء. يمكن على الأقل أن نتطلع إلى الحد الأدنى للتسامح وهو في متناولنا. ويمكن في رسالة بسيطة، لكنها مهدئة، من الممكن ألا نريد، وألا نستطيع اقتسام شيء مع الآخر، ولكن من دون أن نريد تدميره، وأقصد بتدميره - وهنا يلزم قدر من الشجاعة والتواضع - ليس فقط التدمير البدني، ولكن أيضا الإقرار بأن الآخر ند ونظير لنا»[60].

فإذا كان هذا على مستوى نفسية الأفراد، فإن مفهوم التسامح في معناه القابل للتطبيق يواجه تحديات شديدة، تجعل تطبيقه حتى في المجتمعات الأوروبية والأمريكية ليس بالأمر الهين، فهذه المجتمعات تعاني اتجاهات تعصُّبية أفرزتها الليبرالية، مثل «النازيين الجدد» وكارهي المهاجرين من المنتمين إلى الأحزاب اليمينية، واستمرار النظرة إلى السود والآسيويين وذوي الأصول الإسبانية في

المجتمع الأمريكي على أنهم أقل درجات من البيض. ولأن أتباع هذه الاتجاهات يتمسكون بحق التعبير عنها، والدعوة إليها، باعتبارها من مبادئ الديموقراطية، فإن مبدأ التسامح يجد ما يضادُّه من داخل الثقافة أو الأيديولوجية ذاتها التي تدافع عنه، لاسيما مع إقرارها بأن الفرد هو سيد تفضيلاته واختياراته؛ وبذا يبقى من حقه وحده أن يتسامح مع غيره أو يرفض هذا، تعبيرا عن حريته في القبول والرفض. في الوقت نفسه هناك من يعتقدون أن الإفراط في التسامح ليصبح تساهلا يؤدي إلى نتائج سلبية للمجتمعات، من قبيل أن التسامح مع الذئب يعني ظلما تاما للحمَل، وهناك من يطالبون بالتسامح، لكنهم في الوقت نفسه يدعُون إلى عدم نسيان الأذى والأسى، بل إمكانية تذكره من دون إبداء امتعاض.

في الوقت نفسه فإن السلطات الحاكمة تجد نفسها مضطرة إلى رفض التسامح مع أصحاب التوجهات الجماعية التي لا تريد الاندماج أو التكيف مع التجمعات الأخرى، خوفا على تماسك المجتمع، حين تؤدي الولاءات المتعددة إلى تناحر لا يشكل خطرا على الدولة فقط، بل أيضا على النموذج الليبرالي برمته.

وإزاء هذا يعبِّر الأفراد داخل هذه المجتمعات عن تعصبهم بطرق غير مباشرة، في وقت تنطق فيهم ألسنتهم أعذب الكلام عن فضائل التسامح وضرورة الإيمان القاطع به. فهناك دوما مؤشرات سلوكية مواربة أو خفية للتعبير عن التعصب، مثل الانحيازات اللغوية، والتخاطب بالعين، والسلوكيات غير اللفظية، والتي يمكن أن تكون عُرضة للتحكم المقصود، والتعبيرات الضمنية.

كما أن التفاوت بين التعصب الضمني والعلني لا يعود بالضرورة إلى أسباب خارجية، بل قد يكون نابعا من الذات، أو يرجع إلى بواعث داخلية، تقوم على القيم الراسخة، والميول النفسية، وتعمل على أنها «منشط تلقائي» يدفع إلى عدم التسامح، على رغم أن الأشخاص الذين يحملون هذه الصفات يتبنون في العلن اتجاهاتٍ تتعلق بالمساواة، كي يحافظوا على صورتهم الذاتية بوصفهم أشخاصا متسامحين متحضرين، فإن ظهر تعصُّبهم الخفي في موقف ما، لم يعدِموا وسيلة لتبريره أو تأويله بما لا يجرح صورتهم المجازية.

وبهذا يبقى التصور، الذي يطلب إما التسامح التام وإما اللاتسامح على الإطلاق، ذا طابع مجازي، لأن التسامح لا يكون مطلقا، لكثير من الأسباب التي

ذُكرت سابقا، لكن لا بأس من مجاز ينطوي ظاهره أو باطنه على حض الناس على الترقي في سلَّم التسامح إلى مستويات عالية.

ب ـ صورة «دولة المدينة» بين أثينا ويثرب

يستدعي المدافعون عن الديموقراطية «دولة المدينة» لدى الإغريق الأقدمين بوصفها نقطة انطلاق قوية في مسيرة البشرية نحو «حكم الشعب للشعب»، أو تمثيل عموم الناس في الحكم، فإنهم من دون شك يرسمون صورة براقة، في الأغلب الأعم، تختلط فيها الحقيقة بالمجاز، معتمدين على أن «معظم المثل السياسية العليا الحديثة، كالعدالة والحرية والحكومة الدستورية واحترام القانون، قد بدأت، أو على الأقل بدأ تحديد مدلولها، بتأمُّل فلاسفة الإغريق نظم دولة المدينة التي كانت تحت أنظارهم»[61]، «لكن التعامل مع ما جرى في أثينا على أنه نوع من الديموقراطية المباشرة، بمعنى الحكم بواسطة الشعب كله، خرافة سياسية أكثر منها نظاما من نظم الحكم»[62].

فهذا الاستدعاء يأتي في السجالات السياسية الحالية عاما ومجملا وغائما ينبو عن التفاصيل الدقيقة، الفكرية منها والقانونية والإجرائية، وكلها تبين أن المسألة لم تكن بهذه الروعة التي تُصَوَّر بها الآن، أو حتى التي حاول زعيم الديموقراطية الأثينية بركليس أن يصورها، في خطبة الرثاء الشهيرة لشهداء المدينة بعد هزيمتها المنكرة من أسبرطة التي كان يحكمها نظام عسكري، وهي المرة الوحيدة في التاريخ التي انهزم فيها جيش دولة ديموقراطية أمام نظيره المنتمي إلى دولة مستبدة. فقد توجَّه بركليس إلى أثينا، مخاطبا إياها كأنها فتاة غاية في الحسن والجمال، وقال لسامعيه:

> «أناشدُكم أن تسلطوا أنظاركم يوما تلوَ يوم على عظمة أثينا حتى تفيض قلوبكم بحبها، وإن أخذتم يوما بمجدها وعظمتها، فاذكروا رجالا عرفوا واجبهم، وأقاموا بشجاعتهم صرح هذه الإمبراطورية، وكانوا إذا ما جد الجد لا يخامرهم إلا شعورُهم بخوف العار وإباء الضيم، وإذا ما قدر لهم الفشل أبوا أن تفقد بلادهم شرفها أو مجدها، فجادوا لها راضين بأرواحهم كأعز قربان يقدمونه في يوم عيدها»[63].

فديموقراطية أثينا كانت محل نقد لاذع من أحد الأرستقراطيين في كتيب، نُسب خطأً إلى زينوفون، رأى فيه أن الدستور الأثيني هو أداة ديموقراطية ممتازة، وهو في الوقت نفسه صورة صادقة للحكم شديد الانحراف، حيث إنها تعكس مصالح القابضين على تجارة ما وراء البحار، وتكون أحيانا حيلة لابتزاز الأغنياء لمصلحة الفقراء، أو وسيلة لتنفيع ستة آلاف رجل من المحلَّفين يشكلون المحاكم الشعبية[64]. لكن هذا النقد، الذي وصل عند البعض إلى درجة الغَبن الشديد من فكرة منح الرقيق حرية نسبية، لم يؤثر في الصورة المتخيلة لأثينا القديمة، بقدر ما زادها بهاء، مع تقدم البشر نحو المساواة والحرية.

ولدى العرب والمسلمين نموذج آخر لـ «دولة المدينة»، التي يُقصد بها صيغة التعامل وإدارة المجتمع التي قامت في يثرب بعد أن هاجر إليها الرسول محمد (عليه الصلاة والسلام)، وانطلقت منها «الخلافة الإسلامية» بعد انتقاله إلى جوار ربه. فالنازعون إلى توظيف الإسلام في تحصيل السلطة السياسية طالما يعودون إلى هذه التجربة متخذين إياها نقطة انطلاق، وربما تُكَأةً، لتبرير الانغماس في السياسة، حتى لو تحول الدين معهم إلى أيديولوجيا. وربما يُكثر هؤلاء من استعارة ما قاله مونتغمري واط من أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قد «مارس طوالَ حياته وظائف النبي والمشرع والقائد الديني وكبير القضاة، وقائد الجيش، ورئيس الدولة المدني، في دور واحد»[65]، مع أن هناك من لديه وجهةُ نظر أخرى مستندا، ليس إلى الروايات التاريخية السياسية المعرضة للتأويل وفق المصالح والأهواء أحيانا، بل إلى القرآن الكريم، وهو الكتاب المؤسس للإسلام، الذي لم يخاطب الرسول قط بوصفه ملكا، بل بوصفه بشرا ونبيا ورسولا، أو إلى اللحظة الأخيرة في حياة النبي التي أمر فيها صاحبه أبا بكر الصديق (رضي الله عنه) أن يصلي بالناس، وليس أن يأتي إليه ليتسلم أختاما وأوراقا وأسرار حكم، بما يؤكد أن النبي أراد أن يؤكد أن ما جاء به «دعوة» للعالمين، وأن ما كان ينفيه عمه أبو طالب من كلام أبي سفيان حين كان يقول له: «إن مُلك ابن أخيك» هو الرسالة الحقيقية للإسلام، وهي نبوة وليست مُلكا، إنما حوله إلى هذا ما كان لديهم مشروع سياسي يقوم على التوسع باسم الدين، وهو يتجدد الآن مع بعض أطروحات الجماعات والتنظيمات التي توظف الدين في تحصيل السلطة السياسية والثروة، وتستعير

«دولة المدينة» في جزيرة العرب، وليس في بلاد الإغريق، لتكون نقطة الانطلاق والتبرير، مع أن هذه الاستعارة قد تكون منحولة أساسا، إذ لم يكن هناك ما يمنع في ظل تأثير الإرث الفكري الإغريقي في فقهاء وفلاسفة ومفسري المسلمين أن يكون اصطلاح «دولة المدينة» هو أحدَ مظاهر هذا التأثير، على رغم أن هؤلاء المتأثرين بالمصطلح أو الفكرة الإغريقية يعلمون جيدا أن الرسول الكريم، قد عُرض عليه المُلك ورفضه، وكان طلبه الوحيد أن يُخلُّوا بينه وبين الناس، أي حرية التعبير وتبليغ الدعوة، وحتى لو كان الرسول قد مارس كل المهام التي ذكرها واط، فليس هناك من له مكانته، كنبي صاحب رسالة، يوحَى إليه.

ج ـ بين «الدولة الآلة» و«الدولة الإله»

هناك سجالٌ حول موضوع «الدولة الإله» و«الدولة الآلة» يقدِّم نموذجا آخر لصورة الفكرة. فهناك من يقدس الدولة، ويضفي عليها من صفات الضرورة والقدرة والحكمة والتعالي ما يقربها من أن تكون إلها معبودا، أو يجعلها هكذا بالفعل. وهناك من يحوِّلها إلى مجرد آلة طيعة عمياء قاسية في أيدي فئة أو صفوة أو طبقة أو شريحة أو مجموعة أو تجمُّع وتحالف اجتماعي أو زبائنية أو مؤسسة، تستعملها في تبرير ما تفعله، ليس من قبيل الاحتكار المشروع للعنف فقط، بل أيضا عبْرَ التحكم الصارم في السلطة والثروة وأحوال الناس ومصائرهم.

وهاتان استعارتان لا تتوقفان كثيرا ومليًّا عند التعريف التقليدي للدولة باعتبارها شعبا وأرضا وحكومة، أو عند الحمولات التاريخية التي اتخذتها منتقلة من العشيرة والقبيلة إلى الإمبراطورية فسيحة الأرجاء ثم «الدولة القومية» التي عرفها العالم في القرن السابع عشر، ولاتزال قائمة، وهي التي صار لها عَلم ونشيد، ووجدت من يؤرِّخ لها، بعد تعيين حدودها الجغرافية، ومن يتحدث عن الخصائص الفريدة أو المختلفة لشعبها، ومن يشرح دورها في الإقليم والعالم.

فالدولة، إلى جانب تكوينها التقليدي، «وظيفة» تؤديها أيا كانت قوتها الصُّلبة واللينة أو مكانتها، متقلبة في حالها هذا بين حدين متباعدين: الدولة العادلة التي تعمل عند أصحابها الأصليين أو أهلها الأساسيين وهم شعبها، صاحب المال والسيادة والشرعية، والدولة الجائرة التي لا يعنيها الناس إلا في أنهم مجرد شرط

ضروري كي يقوم حكم على رقابهم، ويسخِّر وقتهم وجهدهم وأحلامهم في سبيل مصلحة القلة التي تحتكر أسباب العيش، أو تستولي على ركائز القوة، ويكون في يدها وحدها سلطة العطاء والمنع، والأخذ والرد، والعقاب والثواب.

والذين يجعلون من الدولة إلهًا موزعون على ثقافات وخلفيات وظروف شتى، منهم فلاسفة ومفكرون وكُتاب قدموا إسهامات نظرية ذات بال في هذا الاتجاه، ومنهم المتطرفون في تقديرهم للدولة ودورها إلى حد القداسة أحيانا، وكذلك الموظَّفون بعناية كأبواق تروِّج لهذا، من دون أن تسميه بطريقة صريحة، أو حتى من دون أن تدرك أهداف أصحاب القرار ومراميهم.

وهنا يرى برتراند راسل أن النسق الفلسفي الليبرالي بدا يشكل الوجه المقلوب أو المعاكس للنسق الديني، فبينما يتعامل الأخير مع الله كمطلق، يتعامل الأول مع الدولة بالوضع نفسه. ووصل الأمر إلى حد أن يصف برايان تيرنر الإيمان بالدولة القومية الحديثة بأنه «دين سياسي حداثي»، يحل محل «الدين الغيبي التقليدي»[66]. لكن في الحقيقة فإن إتاحة النسق الليبرالي فرصةَ وضع كل شيء محل مساءلة ومراجعة يُفرز، من قلبه، الذين يعيدون النظر في مسألة تأليه الدولة، بينما التصور الديني المغلق يُقصي، بل قد يستأصل، من يفكرون في أي مراجعة له. وفي كل الأحوال، وبغض النظر عن هذه التباينات، فإنه «ليس هناك سوى القليل من الأنظمة التي حظيت بقدر من الثناء والإطراء أكثر مما حظيت به الدولة، باعتبارها نظاما سياسيا... حتى لو كان المديح لا ينصب على دولة حقيقية»[67].

أما الذين يجعلون منها آلةً فهُمْ على إدراك شديد بتوظيف الدولة، بوصفها شخصية اعتبارية ورمزية وكيانا ماديا وتصورا معنويا، في خدمة مصالحهم ومنافعهم، حيث يستعملون آليات الدولة ومؤسساتها وقراراتها وإجراءاتها وقوانينها وقواعدها الحاكمة وتصوراتها عن نفسها ودورها في سبيل أوضاعهم، وضمان استمرارها على حالها أطولَ فترة ممكنة، متخفِّين من المساءلة والحساب، أو متهربين منهم على قدر استطاعتهم.

والدولة الإله لم تقف عند حدود من يسلكون طريق «الدولة الدينية» التي تجعل وظيفة الحاكم هي حراسة الدين وسياسة الدنيا مثلما صك هذا بعضُ فقهاء المسلمين، وتدمج بين منافع السلطتين الزمنية والدينية وفقا لما حصل في

أوروبا في القرون الوسطى، بل تعدتهم إلى مفكرين عقلانيين وعَلمانيين دفعتهم ظروف معينة إلى «تقديس الدولة» «وجعْل مصلحةِ الحاكم فوق كل اعتبار، ورأيِه قبل أي رأي، وقبل كل اجتهاد، وكل اتجاه، مثلما رأينا في أصحاب «الآداب السلطانية» في التاريخ السياسي الإسلامي، ونصائح نيقولا ميكافيللي للأمير، وإيمان هيجل بوجود الدولة ورسوخ قوتها، ومخاوف توماس هوبز صاحب «التنين»، الذي وُلد في عامٍ استولى فيه الإسبان على إنجلترا فقال عبارته الشهيرة «في عام الأرمادا، ولدت أمي توأمين: الخوف وأنا»، وكذلك لدى كثير من ناقدي حركات الشعوب من أجل التحرر، والباحثين عن «الاستقرار والاستمرار» بأي ثمن، حتى لو كان مجرد جمود وقعود، وكذلك لدى بعض من يستخفون برأي الجماهير ومواقفها وسعيها الدائب من أجل تحسين شروط الحياة.

أما الدولة الآلة فقد كشفتها كثير من الرؤى النقدية التي روَّعها تضخم البيروقراطية وتحكُّمها، وترسانة القوانين التي سنها الأقوياء المتجبرون في سبيل حماية مصالحهم، وتصرفات المؤسسات التي لم تتخل عن مزاعمها الدائمة بأنها هي الأجدر في فهم المصلحة العامة، والأقدر على إدارة الشأن العام، والأولى في الإمساك بتلابيب المجال العام، والأكيس في امتلاك وسائل الإنتاج وتوزيع مصادر القوة المادية والمعنوية على المحكومين.

ومن ثم سَيَّر هؤلاء الدولةَ منفصلة عن المجتمع، لكنهم لم يعدِموا الوسيلة التي سوَّقوا بها للشعب أن ما يفعلونه هو الخير المطلق، والحكمة السابغة، بعد أن كوَّنوا بمرور الوقت جسدا طفيليا هائلا غطى بغشائه السميك على قلب المجتمع وجنباته، وحوَّل المؤسسات التي عليها أن تمثل مصالح الشعب وتنطق بلسانه، وعلى رأسها البرلمان، إلى مجرد تابع للسلطة التنفيذية، أو خادم مطيع لما تراه، بينما صارت الأخيرة بتكوينها الأمني والبيروقراطي هيئة قمعية وشكلا ممقوتا لسلطة خاصة، وليست سلطة الشعب[68].

خامسا: المجاز وتصحيح الصورة النمطية السياسية: حالة الشعر العذري

هل يمكن للمجاز أن يساعد في تصحيح صورة نمطية هي سياسية بامتياز لشعب ما في أذهان غيره؟ يبدو هذا سؤالا لافتا، قد يتوقف البعض عنده سائلا

عن فحواه وجدواه. لكن الحقيقة التي تبدد كثيرا من الحيرة والشك تمثلت هنا في الشعر العربي العذري الذي بمكنته - على اعتبار أن الشعر هو بيت المجاز الأول - أن يزيل الكثير من الغشاوة عن عيون الغرب حيال العرب، والتي تمثلت في الصورة النمطية التي رُسِّخت من خلال مطالعة ما هو سوى العذري من الشعر والنثر والعطاء المعرفي الحسي.

ابتداءً، بات من المعروف أنه قد نشأت وشاعت ورسخت صورة نمطية للعربي في جانب من الثقافة الغربية رسمته على أنه، في الأغلب الأعم، ذلك الشخص النزق الشهواني، الشره إلى الطعام والجنس، وكل لذة جسدية يغرق فيها حتى ناصيته، سائرا في أرض تضج بالجواري والغلمان، ومستمرئا الغدر بغيره من الرجال، والاستعلاء على المرأة، والنظر إليها من طرف أنفه، واعتبارها مستباحة في الحروب بين القبائل حيث الخطف والسبي والاسترقاق، وكذلك في الفتوحات.

احتلت هذه الصورة جزءا من الخلاصات التي انتهى إليها مستشرقون، وتسربت إلى مناهج التعليم هناك، وصار البعض يتعامل معها في الغرب على أنها حقيقة دامغة لا مجرد «إنشاء»، وفقا لتعبير إدوارد سعيد[69]. وفي الوقت نفسه كان لهذا اللون من الاستشراق، المجبول على خدمة مصالح استعمارية واستراتيجيات حربية وسياسية، صوت صاخب طغى على حركة الاستشراق العلمي التي كانت منها تلك التي درست الأدب العربي وتراث المسلمين بإنصاف وتجرد.

والصورة النمطية الواقرة في نفوس الغربيين وأذهانهم متكئة على ما رُوِيَ في أثناء القرون الوسطى من حكايات عن سحر الشرق وعوالمه الغريبة، وهي المبثوثة في نصوص عريضة على رأسها «ألف ليلة وليلة» وكثير من كتب الفقه وحوليات التاريخ والأدب. وبذا، فإن هذه الصورة النمطية لم تنشأ من عدم، ولم تؤسس نفسها على التقولات والتخرصات والأوهام، بل لها ما يبررها؛ فتراث العرب مفعم بحالات تؤدي إلى هذا الدرب بسهولة ويسر، لكن الحيف أن نعتقد أن هذا هو كل شيء، وليس هناك أمر آخر غيره.

وهذا الذي يمكن أن يكون غيره لا يبتعد، بأي حال من الأحوال، عن مسارين أساسيين هما: التصوف، والشعر المعبر عن الحب العذري. ولأن الأول قُتل بحثا لدى المستشرقين لاندهاشهم منه، سواء لطاقته الروحية العميقة أو بلاغته

الظاهرة، فإن الآخر، على رقة حاله، لم ينل حظا من التناول الذي يبوئه مكانة البرهان على أن العرب في الجاهلية أو بعد الإسلام لم يكونوا غارقين في الحس تماما مثلما صوّرتهم بعض الرؤى الغربية المتحيزة ضدهم.

قد يكون عدم التفات الغرب إلى هذه المزية هو تطبيع الثقافة المسيحية لها؛ وذلك في دعوتها التي تربط الارتقاء الديني بتقييد الحسي، بل قتله أحيانا. فالرهبنة، التي يعدونها ذروة الامتثال الديني أو الخضوع الإيماني، تقوم على منع اللذة الجنسية وتقليل اشتهاء الطعام، وبذا فإنه قد يبدو عاديا بالنسبة إلى الغربي أن يتحرق عشاق العرب شوقا إلى الحبيبة هائمين بحضورها الروحي والرمزي وليس الجسدي، ففي هذا امتثال ورضوخ، وليس تمردا وخروجا يلفت الانتباه.

وبينما ذهب أغلب المستشرقين إلى القول بالنزعة الحسية عند العرب، التقط اثنان منهم النزوع الروحي، لكنهما لم يُرجعا هذا إلى سمات في النفسية والذهنية العربية؛ بل جعلاه من فعل التأثر بالمسيحية والحب الأفلاطوني. فبينما يميل ماسينيون إلى الأخير، نجد دوزي يعزو آراء ابن حزم الأندلسي إلى جذره المسيحي، حيث كان أجداده يعتنقون المسيحية قبل أن يسلموا. ويزعم دوزي هنا أن الجنس العربي لا يعرف سوى الحب الحسي. ويتفق أثين بلاسيوس مع مسألة التأثر بالمسيحية، ويرى أن هذا واضح في قبيلة بني عذرة[70]. وما يفند هذا التصور أن الشعر الغربي نفسه لم يشهد حضور المسار العذري بهذه القوة التي كانت لدى نظيره العربي، فحركة الأدب الغربي عموما، وفي قلبها الشعر، كانت متمردة على تقاليد القرون الوسطى التي تحالفت فيها الكنيسة مع السلطة السياسية، ولذا كان من الطبيعي أن ينشغل الشعر بالجانب الحسي المكبوت، فيفجره وينتصر له بوصفه حاجة إنسانية ملحة وضرورية، وهي مسألة انعكست أيضا على الفن التشكيلي بمختلف مدارسه.

وعلى النقيض من الشعر العذري، الذي قلّت دراسته أو أُهمل مقارنة بغيره من أنواع الغزل في الشعر[71]، فإن الصورة الحسية للعرب والمسلمين جرى التركيز عليها والإفراط في رسم ملامحها وتوصيفها؛ وربما كان هذا لغرض توظيفها على درب التمرد على الدعوات الروحانية الخالصة التي كان رجال الدين المسيحي يلحون عليها ويملأون بها آذان الناس ليل نهار.

لكن التركيز عليها والنفخ فيها زاد من وجودها، كأنها خاصة بالعرب، أو كأن ما جاء في كتب مثل «الأمالي» لأبي علي القالي، و«الإمتاع والمؤانسة» لأبي حيان التوحيدي في شأن هذا الجانب الحسي هو كل شيء، بينما يُتَغَافَل عن الجانب الروحاني في كتاب «طوق الحمامة» لابن حزم الأندلسي، وهو من أهم ما كُتب في العشق بين رجل وامرأة في تاريخ العرب والمسلمين، بل يتعدى هذا لتكون له مكانته على مستوى تاريخ الحب الإنساني في الدنيا بأسرها، نظرا إلى عمقه النفسي وجمعه بين الروحانيات والحسيات. وهناك أيضا ما أورده ابن النديم في «الفهرست» عن أسماء العشاق في الجاهلية والإسلام، والعشاق الذين أُلفت في أخبارهم كتب، أو دخلت أحاديثهم في السحر، وكذلك عشق الإنس للجن والجن للإنس[72]، وداوود الأنطاكي في «تزيين الأسواق في أخبار العشاق»، وابن الجوزي في «ذم الهوى»، وجعفر بن أحمد السراج في «مصارع العشاق»، والسيوطي في «نزهة الجلساء في أشعار النساء»، وابن قيم الجوزية في «روضة المحبين ونزهة المشتاقين»، وأحمد بن سليمان الكسائي في «روضة العاشق ونزهة الوامق» وغيرها.

وبالطبع لم تكن حياة الناس كلها مترفة كشأن ما يجري في القصور التي كانت تشهد في كثير من الأحيان أنماطا من السلوك الحسي المفرط في مجونه، وبعضه كان شاذا غريبا، وكذلك في الدوائر الممكنة التي كانت تحيط بالحكم، والمستفيدة من إغداقه، والمتنعمة في بذخه وإسرافه.

والغريب أن يُربَط قسرا بين «البداوة» و«اللذة» في صور الشرقيين، أو هكذا يشيع في مخيلة كثير من أهل الغرب، مع أن الشعر العذري كان أكثر تفجرا في البيئة الصحراوية، خصوصا الحجازية. فالعربي المستدعى إلى هذا المخيال الشعبي الغربي ليس ابن الأمصار، في مصر والعراق والشام، بل هو البدوي بخيمته وإبله وضأنه وخيله وليله، والذي تفجر الرمل تحت قدميه نفطا، فأمده بمال طائل جعله يصير موصولا بتراثه الحسي الوسيط.

وربما يعود هذا إلى أن البيئة الصحراوية المفتوحة البسيطة لا تسمح كثيرا باختلاء بين عاشق ومعشوقه، بحيث تذهب الأذهان إلى التفكير في احتياج الجسد، كما أن التقاليد الصارمة للقبائل تقيد هذا الاختلاء كثيرا، علاوة على أن

الشعراء أنفسهم كانوا مقيدين بها لارتباطها بمسألة «الشرف» الذي إن انتُهك أُشهرت السيوف، وأريقت الدماء غزيرة. كما أن فرص الاختلاط بين الجنسين كانت غاية في الضعف، وهي مسألة دل عليها الشعر حين أظهر تلصص الرجال على النساء، أو افتعال مصادفات عند آبار الماء وعلى جوانب الخيام المضروبة في الخلاء.

وجاء الإسلام ليفرض قيمه التي تنفّر من أي غزل صريح، لاسيما ما ينطوي على وصف مفاتن الجسد، أو العلاقات الجنسية، فلم يجد الشعراء متنفسا لعواطفهم إلا في الغزل العفيف[73]، لكنه توجه خرج عليه شعراء مالوا إلى «المجون» فيما بعد، وعادوا إلى الشعر الحسي مع تطور الحياة وتعقدها في الأمصار الإسلامية.

هذه الأسباب التي صنعت الشعر العذري لم يلتفت إليها الغربيون كثيرا، ولعل المستشرق الفرنسي أندريه ميكال قد اعترف بهذا في تقديمه لكتاب عالم الاجتماع التونسي الطاهر لبيب «سوسيولوجيا الغزل العربي» قائلا: «بفعل المؤلف عرفنا أخيرا، لماذا شعر البعض بالحاجة، تحت سماء الجزيرة العربية، إلى قول الحب، كما لم يقله أحد قبلهم، ولماذا عشقوه. لقد كان عليهم أن يمدوا هذا الشعور الإنساني الذي وجدوه بصوت خاص، هو الشعر، إذ الأمر أمر نشيد، وأمر قصيد. إن ظهور حكايات العذريين وأشعارهم، وكأنها الصدى البعيد لما تنازع فيه شعراء الجاهلية، يشهد على حيوية ثابتة الجذور: حيوية الكلام الذي يحول العالم إلى جمال»[74].

إن توظيف شعر الغزل العفيف، بوصفه تعبيرا عن الحب المقموع أحيانا[75]، هو مسار مجازي مهم رسمته كلمات بليغة تفيض هياما بالحبيبات، وترى فيهن ما هو فوق الحس، وهي مسألة يجب الاعتناء بها عناية ظاهرة، وإن كنا في معرض هذا الكتاب نسعى فقط إلى اتخاذ أمثلة للبرهنة على هذه الفكرة. من أجل ذلك سأركز على الشعراء الأهم في تاريخ العرب الأقدمين، والذين صارت قصصهم أمثولات، تتوالد وتتناسل وتنتج معانيها مع توالي الأجيال، فهي تؤسس للحجة التي نبديها في هذا المقام، أو ترسخ أركانها، بعد أن تضع أرضية قوية لها يجري البناء عليها.

وحتى لو ذهبنا إلى ما خلص إليه طه حسين حين رأى أن هذه القصص إما مبالغ فيها أو مختلقة من عدم[76]، فإن هذا لا يجرح فكرتنا هنا، بل يجليها ويزيدها ويعطيها زخما قويا؛ لأنه يقول بوضوح إن العقل والمخيال الجمعي العربي في تلك الآونة كان يميل إلى الحب العذري، فيصنعه أو ينفخ فيه ليكبر ويصير أسطورة كاملة، قادرة على البقاء، مثل ما خلّفته حكايات «عنترة وعبلة» و«قيس وليلى» و«قيس ولبنى» و«كثير وعزة».

وقد صنعت نفوس العرب في ميلها إلى الحب العذري أبيات شعر تفيض بالروحانيات، ومنحتها قسرا إلى أكبر شعراء العربية عبر الزمن وهو أبو الطيب المتنبي. فإليه نسبت[77] أبيات تقول:

«أبلغ عزيزًا في ثنايا القلب منزله... أني وإن كنت لا ألقاه ألقاه

وإن طرفي موصول برؤيته... وإن تباعد عن سكناي سكناه

يا ليته يعلم أني لست أذكره... وكيف أذكره إذ لست أنساه

يا من توهم أني لست أذكره... والله يعلم أني لست أنساه

إن غاب عني فالروح مسكنه...من يسكن الروح كيف القلب ينساه»[78] (*)

ويساور شك عارم كل من يقرأ هذه الأبيات ويرى اسم المتنبي عليها، فهي بعيدة عن طريقته في النظم، ولا ترقى لعمق شعره، وهي أقرب إلى ما أنشده علي بن الجهم، حين قال:

«بلغ أَخانا تَوَلّى اللَهُ صُحبَتَهُ... أَنّي وَإِن كُنتُ لا أَلقاهُ أَلقاهُ

وَأَنَّ طَرفِيَ مَوصولٌ بِرُؤيَتِه... وَإِن تَباعَدَ عَن مَثوايَ مَثواهُ

اللَهُ يَعلَمُ أَنّي لَستُ أَذكُرُهُ... وَكَيفَ أَذكُرُهُ إِذ لَستُ أَنساه».

في كل الأحوال فإن العذرية واضحة طافحة لا يمكن نكرانها، وكل الشعر العذري في موقفه النفسي وبعض مفرداته، نسج على منوال مؤسسي العذرية أو أشهر من فيها على مدار تاريخ الأدب العربي القديم، وقد يعود هذا إلى عمق تجاربهم، أو إلى أن الأحوال النفسية للبشر في الغرام متشابهة، بل متطابقة.

(*) وبعض هذه الأشطر مكسور الوزن؛ ولعل مرجع ذلك إلى أن الشعر المنحول كان يقال أحيانا في الأسواق والمجالس من قبل شعراء متواضعي الموهبة والقريحة، فأتى كثير منه مختلا في الوزن، وبه تكرار على النحو الذي رأيناه، ولا يتماشى مع شعر من نسبت إليهم هذه القصائد زورا، وهذا مما جرى الاستناد إليه في كشف هذا الزور.

فالغزل العذري يتسم بصدق العاطفة المشوبة بشوق ولوعة وحزن بسبب الفراق، وخوف ولهفة وتتيم إن جاء اللقاء، ومراوحة بين الأمل واليأس، والوصال والهجر، وهو يقوم على محبوبة واحدة، لا يصرح الحبيب باسمها، ويكتفي بالتلميح بصفاتها الروحية، ويستعين في وصف حبه ببعض مظاهر الجمال في الطبيعة كالرياح والليل والنجوم والبحر وغيرها، وتوظيف الألفاظ التي تثبت عفة الشاعر وقويم خلقه[79].

فها هو عنترة بن شداد يخاطب حبيبته عبلة بحرقة ولهفة في ثنايا قصائد عدة، لا نجد فيها سوى رجل معذب بعشق مبرّح، ليس فيه سوى البين والهدر والعذاب والخوف من ذهاب الشباب من دون نيل المراد في القرب من المحبوبة. وهنا يقول:

«أَلا يا عَبلَ قَد زادَ التَصابي... وَلَجَّ اليَومَ قَومُكِ في عَذابي

وَظَلَّ هَـواكِ يَنمو كُلَّ يَومٍ... كَما يَنمو مَشيبي في شَبابي».

ويقول في قصيدة أخرى تبين أنه يعيش في الأمنيات المعذبة، ويستعذب هذه العذاب:

«لَو كانَ قَلبي مَعي ما اختَرتُ غَيرُكُمُ... وَلا رَضيتُ سِواكُم في الهَوى بَدَلا

لَكِنَّهُ راغِبٌ في مَن يُعَذِّبُهُ... فَلَيسَ يَقبَلُ لا لَوماً وَلا عَذَلا».

ويواصل هذا العاشق الجسور بث ضعفه الإنساني، وإطلاق طاقته الروحية في وجه المحبوبة، مع أنه هو الفتى القوي الجسور، الذي كان جسده الفائر هو أول ما يدل عليه بين قومه، وأكثر ما يعطيه شرعية وحضورا بين أناس يرفضون لونه الأسود، لكنهم في حاجة إلى سيفه البتار. فها هو يرجوها، ويشكو لها ما سيصيبه إن لم يجر الوصال، ثم يمعن في الروحانية باستدعاء الطيف والخيال، ويجعل موته أكثر رفقا به من الفراق، ويضيف أشجانه على نوح طائر ضعيف وهو الحمام الذي ينوح وجعا. وهو ما تعبر عنه أبياته هذه:

«وَأَرجو التَداني منكِ يا ابنَةَ مالكٍ... وَدونَ التَداني نارُ حَربٍ تَضَرَّمُ

فَمُنّي بِطَيفٍ مِن خَيالِكِ وَاسأَلي... إِذا عادَ عَنّي كَيفَ باتَ المُتَيَّمُ

وَلا تَجزَعي إِن لَجَّ قَومُكِ في دَمي... فَما لِيَ بَعدَ الهَجرِ لَحمٌ وَلا دَمُ

أَلَم تَسمَعي نَوحَ الحَمائِمِ في الدُجى... فَمِن بَعضِ أَشجاني وَنَوحي تَعَلَّموا».

ثم يناجي عنترة طائرا آخر، لعله يشاركه أحزانه من فقد المحبوبة، بل إنه يتحد معه، ويرى أن ما يضني هذا الطائر قد أضناه هو من قبله أو معه،

ويدعوه كي يتمهل عنده ليشاطره هذه اللوعة التي لا تطاق، وتطلق من جوفه نارا من فرط شوق وأسى يجعلان عينيه تفيضان بدمع منهمر. فها هو يقول:

«يا طائر البان قد هيجتَ أشجاني... وزدتني طرباً يا طائر البانِ
إن كنتَ تندب إلفاً قد فجعتَ به... فقد شجاك الذي بالبين أشجاني
زدني من النوح وأسعدني على حزني... حتى ترى عجباً من فيض أجفاني
وقف لتنظر ما بي لا تكن عجلاً... واحذر لنفسك من أنفاس نيراني».

ويأتي قيس بن الملوح، ليشق دربا أشد في الحب العذري صار أمثولة للعرب أجمعين على مدار أكثر من ألف عام، وسيظل قائما في قابل الأيام؛ وذلك لأنه كان عاشقا أسطوريا، أفضت به التباريح إلى حد الجنون، وقد تجلى جوهر هذه الأمثولة في بيت شعر صار أمنية لكل عاشق هجره معشوقه، لأي من الأسباب التي تتشابه على رغم اختلاف الأزمنة والأمكنة، هو:

«وَقَد يَجمَعُ اللَهُ الشَتيتَينِ بَعدَما... يَظُنّانِ كُلَّ الظَنِّ أَن لا تَلاقِيا».

وقيس بن الملوح إن كان قد أتى على ذكر جسد ليلى في بعض قصائده، فإنه لم يتعامل معه بوصفه موضوعا للذة؛ بل تعامل مع تجلياته الروحية ودلالاته، فهو يقول:

«تعلقت ليلى وهـي ذات ذؤابة... ولم يبد للأتراب من ثديها حجم
صغيرين نرعى البهم ياليت أننا... إلى اليوم لم نكبر ولم تكبر البهم».

فهو هنا يتحدث عن جسدها في معرض بناء دلالة على أنه قد تعلق بها صغيرة، وهو إن تغنى بجمالها فإنه لا يبقيه في مسار الحس، بل يدفعه دفعا إلى مسار الروح:

«بَيضاءُ باكَرَها النَعيمُ كَأَنَّها... قَمَرٌ تَوَسَّطَ جُنحَ لَيلٍ أَسوَدِ
مَوسومَةٌ بِالحُسنِ ذاتُ حَواسِدٍ... إِنَّ الحِسانَ مَظِنَّةٌ لِلحُسَّدِ».

فما إن حيل بينه وبين وصال المحبوبة حتى راح يهذي ويرفعها إلى مكان عالٍ، فتكون كل شيء؛حياته وعمره ونهاره وليله وقبلته وسبب بلائه المحبب إلى نفسه، وهي من تطارده في صحوه ومنامه، ويبحث عنها في كل أحد وكل شيء حوله، حتى لو كان مجرد اسمها الذي تحمله فتاة غيرها. وهنا يقول:

«أَعُدُّ اللَيالي لَيلَةً بَعدَ لَيلَةٍ... وَقَد عِشتُ دَهراً لا أَعُدُّ اللَياليا
وَأَخرُجُ مِن بَينِ البُيوتِ لَعَلَّني... أُحَدِّثُ عَنكِ النَفسَ بِاللَيلِ خالِيا

أَراني إِذا صَلَّيتُ يَمَّمتُ نَحوَها... بِوَجهي وَإِن كانَ المُصَلّى وَرائِيا
وَما بِيَ إِشراكٌ وَلَكِنَّ حُبَّهـا... وَعُظمَ الجوى أَعيا الطَبيبَ المُداوِيا
أُحِبُّ مِنَ الأَسماءِ ما وافَقَ اسمها... أَوَ أشبَهَهُ أَو كانَ مِنهُ مُدانِيا».

ولما يستبد به الشوق، يهيم على وجهه في الصحراء شريدا، يخاطب الطير في ألم:

«ألا يا حمامات العراق أعنني... على شجني، وابكين مثل بكائيا».

وبلغت الصورة الروحية مداها في قصة غرام قيس حين كان ينشد في وجه كل من كان يمضي خلفه في تشرده محاولا إقناعه بالعودة إلى أهله:

«يَميلُ بِيَ الهَـوَى فِي أَرضِ لَيلَى... فَأَشكوها غَرامِي وَالتِهابِي
وَأُمطِرُ فِي التُّرابِ سَحابَ جَفنِي... وَقَلبِي فِي هُمومٍ وَاكتِئابِ
وَأَشكو لِلدِيارِ عَظيمَ وَجدي... وَدَمعي فِي انهِمالٍ وَانسِيابِ
أُكَلِّمُ صورَةً فِي التُّربِ مِنها... كَأَنَّ التُّربَ مُستَمِعٌ خِطابِي
كَأَنِّي عِندَها أَشكُو إِلَيها... مُصابِي وَالحَديثُ إِلَى التُّرابِ
فَلا شَخصٌ يَرُدُّ جَوابَ قَولِي... وَلا العَتّابُ يَرجِعُ فِي جَوابِي
فَأَرجِعُ خائِباً وَالدَّمعُ مِنِّي... هَتونٌ مِثلَ تِسكابِ السَّحابِ
عَلى أَنِّي بِها المَجنونُ حَقّاً... وَقَلبِي مِن هَواها فِي عَذابِ».

أما جميل بن معمر، المسنودة شهرته إلى اسم حبيبته فسمي «جميل بثينة»، فهو من قبيلة تسمى «عذرة»[80]، من بطون قريش، وسميت بهذا لأنها اشتهرت بالحب العذري، وهو يضرب مثلا مختلفا في العشق، فالحبيب هذه المرة على وصال بمحبوبته، يقابلها خلسة، ويبثها لاعج أشواقه، فيتحاوران ويتناجيان، إذ يقول:

«إذا قلتُ: ما بي يا بثينةُ قاتِلي... من الحبّ، قالت: ثابتٌ، ويزيدُ
وإن قلتُ: ردّيّ بعضَ عقلي أعشْ... بهِ تولّتْ وقالتْ: ذاكَ منكَ بعيدُ
فلا أنا مردودٌ بما جئتُ طالباً... ولا حبها فيما يبيدُ يبيدُ
جزتكَ الجواري، يا بثينَ، سلامةً... إذا ما خليلٌ بانَ وهو حميد
وقلتُ لها، بيني وبينكِ، فاعلمي... من الله ميثاقٌ له وعُهود
وقد كان حُبّيكُمْ طريفاً وتالداً... وما الحبُّ إلاّ طارفٌ وتليدُ

وإنّ عَرُوضَ الوصلِ بيني وبينها... وإنْ سَهّلَتْهُ بالمنى، لكؤود
وأفنيتُ عُمري بانتظاريَ وَعدها... وأبليتُ فيها الدهرَ وهو جديد».

ولما تبدل الوصل فراقا، ولم يعد بمكنته لقاؤها ومناجاتها وجها لوجه، بعد زواجها بغيره، أضناه الشوق إليها، وهو شوق من حرقة الروح، لا من جوع الجسد، بل إن الأخير في هذا ليس سوى خادم، يبلى وينحل من فرط الهوى. وهنا يقول:

«أيا ريح الشمال، أما تريني... أهيم، وأنني بادي النحول
هبي لي نسمة من ريح بثنٍ... ومُنّيب الهبوب على جميل
وقولي: يا بثينة حسب نفسي... قليلك، أو أقل من القليل».

وفي النزع الأخير من حياته، لم ينس جميل محبوبته، وطلب ممن يحيطون به وهو يحتضر أن يبلغوها أن اسمها كان آخر ما هتف به، وراح ينشد:

«ألا أيّها النوّام وَيْحَكُمُ هُبّوا... أُسائِلُكُمْ هل يَقْتُلُ الرّجلَ الحُبُّ؟
فقالوا: نعم حتّى يَسُلَّ عظامه... ويتركه حيران ليس له لُبُّ».

وبشكل نسبي أو متفاوت في التقدير، وإدراكا لتناقضه، نُظِر إلى حال كثير بن عبدالرحمن، الذي اشتهر بكثير عزة، بعد أن شغف بها حبا، فقد قيل له: هل نلت من عزة شيئاً طول مدتك؟ فقال: لا والله، إنما كنت إذا اشتد بي الأمر أخذت يدها فإذا وضعتها على جبيني وجدت لذلك راحة. ويعبر عن هذا الحب، الذي صار أمثولة أيضا، بقوله:

«وَراجَعتُ نَفسي وَاعتَرَتني صَبابَةٌ... وَفاضَت دُموعي عَبرَةً خَشيَةَ النَوى
وَقُلتُ وَكَيفَ المُنتَهى دُونَ خُلَّةٍ... هِيَ العَيشُ في الدُنيا وَهيَ مُنتَهى المُنى».

إنها حالات ظاهرة من الكبد والمشقة وعذاب الروح، التي تبين كيف أن الحب عند هؤلاء محال إلى وجع النفس وآلامها، كأن يقول عروة بن حزام:

«على كبدي من حُبّ عفراء قرْحةٌ... وعينانِ من وجدي بها تكفانِ».

ويقول أبو نواس:

«إذا ما الشَّوقُ أقلَقَني إلَيهِ... ولَم أَطمَع بِوَصلٍ من لَدَيهِ
خَطَطّتُ مِثالَهُ في بَطنِ كَفّي... وقُلتُ لِمُقلَتي فِيضي عَليه»..

ووصلت به المعاناة في عشق جنان أن قال:

«أَموتُ وَلا تَدري وَأَنتَ قَتَلتَني... فَلا أَنا أُبديها وَلا أَنتَ تَعلَمُ
لِساني وَقَلبي يَكتُمانِ هَواكُمُ... وَلَكِنَّ دَمعي بِالهَوى يَتَكَلَّمُ
وَلَو لَم يَبُح دَمعي بِمَكنونِ حُبّكُم... تَكَلَّمَ جِسمٌ بِالنُحولِ يُتَرجِمُ».

ويقول محمد بن بختيار بن عبد الله:

«دَعْنِي أُكابِدُ لَوْعَتي وأُعَاني... أَيْنَ الطَّليقُ مِنَ الأسيرِ العاني».

ويصف العباس بن الأحنف الحب العذري كله في أبيات بديعة يقول فيها:

«الحب أول ما يكون لجاجةٌ... تأتى به وتسوقه الأقدارُ
حتى إذا سلك الفتى لجج الهوى... جاءت أمور لا تطاق كبار
نزف البكاء دموع عينك فاستعر... عينا لغيرك دمعها مدرار
من ذا يعيرك عينه تبكى بها... أرأيت عينا للبكاء تعار».

أما ماني الموسوس، فيصف حال المحب نفسه بأنه شقي معذب خائف من لوعة الفراق أو الاشتياق، ولا يشفي غليله لقاء، وهنا يقول:

«وما في الأرض أشقى من محبٍ... وإن وجد الهوى عذب المذاق
تراه باكيا فيكل حين... مخافة فرقة أو لاشتياق
فيبكى إن نأوا شوقا إليهم...ويبكي إن دنوا خوف الفراق
فتسخن عينه عند التنائي... وتسخن عينه عند التلاقي».

وعلى المنوال نفسه نسج شعراء العرب في الجانب العذري، كما نرى عند كثيرين ممن جاءوا بعد هؤلاء وإلى يومنا هذا. وقد عاش الشعراء العذريون حياتهم في صدق من المشاعر الفياضة، ومعاناة شديدة، بسبب «ما يرافقه من حزن وكبت يجل عن الوصف»[81]. ولا يعني هذا أن مسار الشعر العربي في باب العشق كان عذريا كلية، إذ كان هناك من شبب بالنساء، وعرَّض بهن أحيانا. ويقال إن امرؤ القيس، وقبله خاله المهلهل، أول من فعل هذا، وجاء النابغة الذبياني ليفرط في غزله الحسي، إلى درجة أنه طابق في هذا ما كان يفعله وقتها شعراء الفرس والروم[82].

في الوقت نفسه لم يغب الجسد تماما في الغزل العفيف، فهو قد حضر فعلا في بعض الحالات، لكن كي يؤدي وظيفة تسويغ العشق من خلال الإغراق في وصف محاسن المحبوبة وجمالها، وهذا الوصف إن كان لأعضاء من الجسد،

فإن كثيرا منه كان يرى هذا الحسن في جمال الوجه والعينين أو القوام من دون تفصيل. بينما حضر نقيضه في الغزل الصريح، وجاء قويا عميقا، لكنه لم يفرط في هذا إلى حد بعيد، مقيدا بتصورات الدين والتقاليد الاجتماعية.

في العموم فإن تقسيم الحب إلى عذري وحسي بهذا الشكل الحدي فيه كثير من التسرع[83]، ففي الواقع تزامن النوعان في مكان واحد، وعند شاعر واحد مثل أبي نواس الذي كان ينظم اللونين، وهناك غيره. كما أن الاعتماد على الشعر وحده للتعبير عن هذا الواقع الاجتماعي ليس كافيا[84]. لكن المسار العذري في الشعر العربي قوي ظاهر ولا يمكن نكرانه، مما يجعله صالحا، في حد ذاته، لأن يمثل برهانا جليًّا في الرد على الأسانيد التي يقدمها بعض المستشرقين من أجل تكريس صورة نمطية للعربي.

6

الصمت

«التاريخُ لا يصنعُه الصائتون فقط، بل يصنعه الصامتون أيضًا»

إنْ كانت السياسةُ تبدأُ بالكلامِ، كأيٍّ فعلٍ إنســانيٍّ واجتـماعي، فإنـها في الوَقت نفسه لا تخاصم الصمت، بل إنه قد يكون أحيانا أحد تعبيراتها المتعددة. وينطوي هذا في حد ذاته على مفارقة أو مجاز، لاسيما في أذهان الذين ارتبطت الممارسة السياسية في أذهانهم بالصخب والحركة الدائبة، والنزوع الدائم إلى الفعل الظاهر، باعتبار السياسة هي فن الممكن أو إدارة التنوع والاختلاف طوعيا، وفي الحالين تستلزم كلاما وحركة، حديثا وفعلا.

هكذا رسخ في أذهان الناس ومخيلاتهم أن السياسي الجيد يجب أن يمتلك براعة في الخطاب والممارسة. وتتصور الأغلبيةُ الكاسحة

أن الشعوب في تعاملها مع السياسة إما محتجةٌ، وإما مشاركةٌ في اقتراع، وإما ناقدةٌ للأوضاع السائدة، أي أنها صائتة دوما وليست صامتة، حتى لو كان الصوت مجرد تمتمة و«برطمة» يعمد إليها المغلوب على أمره محدِّثا نفسَه حتى يُفرغ بعضا من شحنة الغضب، وهو حريص على ألا يصل كلامُه إلى غالبه أو ظالمه.

لكن تجاوز هذا التصور الأكثر حضورا في الأذهان والنظر إلى ما وراءه يفتح عيوننا على حقيقة أخرى تقول إن الصمت طالما كان وسيلة للمقاومة، أو الاحتجاج غير المعلن، ويبدو أحيانا أشبه بتيارات الماء التي تنساب في الأعماق بهدوء تحت الأمواج التي تتلاطم على السطح، أو أشبه بالسكون التام للريح أو حتى النسيم، الذي لا يعني أن الهواء لا يندفع، ولا يؤدي وظائفه المعتادة في حياتنا.

مثل هذه الصورة المجازية تنطبق كثيرا على مجتمعاتنا، إذ إن الذين يشتبكون مع السياسة، ونسمع صوت تطاحنهم، هم قلة قياسا إلى عدد من لا يُعِيرونها أي اهتمام، أو أولئك الذين يقتربون منها على فترات متقطعة، أو يكادون يمسكون بها، على رغم أن كثيرين منهم يدركون أنها تمس كل شيء وكل أمر في حياتهم، كبر أو صغر.

وحتى هؤلاء إن تهامسوا بكلام في السياسة فإن أصواتهم قد تذهب سُدى، وتضيع في الفراغ الهائل بينهم وبين الجالسين على كراسي الحكم، وقد لا يتمكن ممثلوهم في المجالس النيابية والمنصتون إليهم في الإعلام المرئي والمسموع والمقروء من إيصال صوتهم في كل وقت وحين. وربما أسهمت وسائل التواصل الاجتماعي في بعض المجتمعات، من زاوية اعتبارها «تكنولوجيا التحرر»[1]، في انخراط كثيرين في أتون الجدل والنقاش السياسي، لكن هذا لا يُزيل الصمت بقدر ما يكرسه، فالجالس خلف حاسوبه، أو الناظر في شاشة هاتفه، لا نكاد نسمع سوى نبضات قلبه، ونقرات أصابعه على لوحة المفاتيح، وما يكتبه أو يقوله لا يذهب بالضرورة إلى الفضاء العام، وقد لا يراه أو يسمعه أو يقرأه أو يتفاعل معه سوى عدد يُعَد على أصابع اليد الواحدة في إطار «الأسرة الافتراضية» و«الأصحاب الافتراضيين».

إن «الكلام ليس مختَرَعا ثقافيا، بل الصمت هو المختَرَع الثقافي، فالكلام صفة جوهرية غريزية في الإنسان، وعجزه عن الكلام علة تطرأ عليه، إما لأسباب مرَضية

وإما لأسباب قمعية سلطوية أو ثقافية»[2]؛ ففي البداية كان الكلام حقا شخصيا يخص المتكلم المفرد من دون قيد ولا شرط، كما هي الحال بالنسبة إلى الطعام والشراب والتنفس، لكن حين أدرك الإنسان أن الكلام له وظيفة اجتماعية سياسية، بعد وظيفته الثقافية، وظهر من ينوب عن الناس في التعبير من خلال الكتابة والخطابة والشعر، راحت الشروط تُفرض على الكلام، وصار الصمت مستحبا لدى حاكمٍ لا يريد لأحد أن ينتقده، ولدى قادر على النقد لكنه يؤْثِر السلامة[3].

وفرص الكلام ليست متاحة في كل الوقت، حتى في المجتمعات التي تنعم بقسط مناسب من الحرية، فها هو ميشيل فوكو يشكو دوما من نقص الحرية، ووجود الرقابة المعلنة والمختفية في المجتمع الفرنسي، ويقول إنه ليس من المتاح لأي فرد أن يقول كل شيء، عن أي شيء، وفي أي وقت، وكأنه يؤكد أن هناك صمتا مفروضا بلا انقطاع، وهو ما يُستشَف ولو ضمنا من عبارته التي يقول فيها:

> «إننا نعرف جيدا أنه ليس لدينا الحق في أن نقول كل شيء، وأننا لا يمكن أن نتحدث عن كل شيء في كل ظرف، ونعرف أخيرا ألا أحدَ يمكنه أن يتحدث عن أي شيء كان. هناك الموضوع الذي لا يجوز الحديث عنه، وهناك الطقوس الخاصة بكل ظرف، وحق الامتياز أو الخصوصية الممنوح للذات المتحدثة. تلك هي لعبة الأنواع الثلاثة من إجراءات المنع، التي تتقاطع وتتعاضد، أو يعوض بعضُها بعضا، مشكِّلةً سياجا معقدا يتعدل باستمرار»[4].

ربما وفَّرت مواقع التواصل الاجتماعي فرصة للحكومات كي تعرف الطريقة والمضمون اللذين تتحدث بهما الشعوب في السياسة، أكثر مما كانت توفره تقارير المُخبرين والعسس واستطلاعاتُ الرأي التي تُجرَى على عينات ضيقة، لكن تظل هناك قطاعات عريضة من الجمهور، أو المحكومين، غير منخرطة في هذه المواقع، أو لا تستخدمها البتة في التعبير عن المسائل السياسية، بل يعتبر هؤلاء أن تسييسها هو انحراف بها عن الهدف الذي انطلقت من أجله وهو مقاومة الفردانية والاغتراب، وتعويض انحسار الألفة والتماسك الاجتماعي في بعض المجتمعات الغربية.

وهنا يثار تساؤل: ماذا يعني الصمت؟ وكيف يمكن التعامل مع الصمت باعتباره موقفا سياسيا، إن كنا لا نعرف أساسا أسبابه أو ما إذا كان السكوت ذا مغزى سياسي أو لا؟ وهل صار الصمت مفيدا في حياة سياسية مفعمة بالضجيج؟ وما الأشكال التي يتخذها الصمت في عالم السياسة الرحب؟

أولا: ما الصمت؟

يُعرَّف الصمت لغويا بأنه «السكوت» أو «عدم النطق»، وهو نظام تواصلي من الأنظمة العلاماتية غير اللفظية التي يمكن من خلالها إيصال الرسالة من المرسِل إلى المستقبِل. وحوى التراث البلاغي العربي ما يدل على أن الصمت درجة رفيعة من البلاغة، تكون أحيانا أفصح من الكلام في القدرة على الإبانة ونقل المعنى وإثراء عملية الفهم والإفهام، مثلما جاء في بابي القصر والحذف، في اللغة العربية، وأن الصمت يمكن أن يكون جوابا مساويا للجواب الناتج عن التكلم، شرط أن يأتي ضمن «موقف خطابي» يحدد دلالته، لأنه خارجَ هذا يستعصي على التأويل. وكان الجاحظ يرى السكوتَ نوعا من البلاغة أو طريقة من طرائقها[5].

والصمت بحد ذاته نوع من أنواع الرسائل، بمعنى أنه يكون ذا طابع إشاري.

وهناك أشكال عدة للصمت يمكن ذكرها على النحو التالي[6]:

أ ـ صمت وقتي يقصد المرسِل منه إيصالَ رسالة بعينها ثم يمضي في توظيف النظام اللفظي، كي يهيئ المتلقي لاستقبال مضمون الرسالة.

ب ـ صمت مطلق غير مصحوب بحركات أو إشارات جسدية، ومن ذلك الصمت الذي يرمي إلى صيانة العِرض والضن به على الجُهَّال والحمقى، أو إدخال الكمد والحزن على المستقبِل، أو احتقاره وامتهانه، وهو بهذا يمثل ردا قاسيا عليه.

ج ـ صمت مصحوب بحركات ترمي إلى إعانة نظام الصمت في إيصال الرسالة، في الوقت الذي لا يكفي فيه الصمت لتحقيق هذا الهدف. وقد تُوظَّف إشارةٌ جسدية واحدة أو عدد من الإشارات الجسدية المتنوعة للإسهام في بلوغه.

د ـ صمت مصحوب بحالة معبرة تسهم في تأويله حيث يكتفي المرسِل بالحال المعبرة لإعانة الصمت في إيصال الرسالة.

لكن لا يوجد صمت أبيض، بمعنى انعدام الكلام واللغة تماما، فالإنسان «حيوان ناطق»، وهو إن استغرق في صمت مُطبِق، فهو يفكر باللغة، وينطلق في حديث غير مسموع، فيبدو صمته أشبه بنزيف داخلي للمشاعر، أو هذيان هادف ومحبب للأفكار.

وهنا تكون «لغة الصمت أبلغ من لغة الصوت، لأن الكلام المسموع رهين بمواقع إنتاجه من مخارج الحروف، وضوابط المنطق، وسياق الموضوع المحدد، بينما الحديث الصامت لا ينضبط بمحدودية مواقع الأصوات التي تقتضي التناوب لحظة إنتاجها، كما أنه متحرر من أحادية السياق، حيث يتموج مع تغيرات طقس التفكير، وتلونات صور التخيل والتخييل، فهو يُبَث على أكثر من موجة، ويُلتَقط على أكثر من تردد»[7].

على وجه العموم، فإنه مع الثرثرة السياسية التي ملأت الفضاء العام، لاسيما بعد هذا الانطلاق الكبير لمواقع التواصل الاجتماعي، بدأت قيمة السياسي الصامت، بحكم تربيته أو خبرته الوظيفية أو حنكته، ترتفع تدريجيا على افتراض أن عنده ما يقوله.. وترتفع قيمة السياسي الصامت أكثر فأكثر حينما يجيد الإصغاء، أي يكون مستمعا جيدا بكل وعي وإدراك، شريطة ألا يكون صمته انصياعا[8].

وتمدنا تجارب الشعوب بكثير من الأسباب، وتساعدنا على تفسير مغزى الصمت ومراميه. وفي الأغلب الأعم كان صمت الشعوب تعبيرا عن الرضاء أو الترقب والتأمل أو الضجر أو التأهب أو اليأس أو الهروب أو للعقاب أو من جراء الخوف أو الشك في جدوى الكلام. وكان صمت السلطة راجعا إلى الاستعلاء والغطرسة، ولتفويت بعض المواقف، أو للترفع وكظم الغيظ، أو بسب عدم امتلاك القدرة على الرد، علاوة على العجز أحيانا، أو التركيز في الأفعال دون الأقوال، أو للإيقاع بالخصم ودفعه إلى الخطأ، أو أخذ الوقت الكافي للتفكير في الانتقام.

ومع كل هذه الأسباب هناك ثلاثة أمور أساسية يجب أن توضع في الاعتبار، هي:

1 ـ تدور كثير من المسائل والقضايا السياسية في أذهاننا ونحن غارقون في صمت مطبق، أو شرود تام، ويتاح للبعض منا أن يعبِّر فيما بعد عما دار في رأسه، وهناك من لا يتاح لهم هذا، أو لا يرغبون فيه.

2 ـ لا يمكن أن تُصاب الشعوب بـ «السكتة السياسية» التي هي أشبه بـ«السكتة الدماغية» أو الغيبوبة العميقة، وأي حديث في هذا الاتجاه يكون محضَ مجاز، كأن يتحدث أحد عن موت الشعب أو موت الأمة، فالحد الأدنى من التعبير سواء بالكلمات أو الإشارة أو الإيماءة أو مختلف الرموز يكون موجودا طوال الوقت، سواء كان هذا عبْر الهمس أو الصخب. وقد تكون إشارةٌ أبلغ من عبارة.

ويحضُرني في هذا المقام ما كتبه عباس محمود العقاد في مقدمة كتابه «عبقرية محمد»: «وحسبنا من كتابنا هذا أن يكون بنانا تومئ إلى تلك العظمة في آفاقها، فإن البنان لأقدرُ على الإشارة من الباع على الإحاطة، وأفضل من عجز المحيط طاقة المشير»[9].

3 ـ إنه حتى في أعماق الصمت السياسي فإن الأفراد والجماعات تعيش في صدى ما وقع من كلام، في صورة استدعاء للماضي واجترار للذكريات، خاصة بعد الأحداث الكبرى مثل الثورات والانتفاضات والهبَّات والحروب، ويتخلل هذا الاجترارَ شعورٌ بالزهو أو الراحة أو الندم، أو تحيُّن الفرصة للعودة إلى الصخب من جديد.

والصمت كلام غير منطوق، قد يعبر عنه صاحبه بحوار داخلي غير مسموع، أو شرود في معنى، أو تدبُّر في سكوت، وقد يسكت من دون نطق، أو يرتب أفكاره صامتا ثم ينطق بها. وفي القانون هناك قاعدة تؤكد أنه لا يُنسَب إلى ساكتٍ قول، لكن السكوت في معرض الحاجة إلى بيان يعتبر قبولا[10].

ومن الناحية العلمية فإن السكوت هو الغياب الكلي أو النسبي للصوت المسموع، والبيئة إن كانت على مستوى صوت أقل من عشرين ديسيبل (وحدة قياس الصوت) فإنها تكون صامتة. أما من الناحية العملية فإن الصمت يتوزع على سلوكيات تتراوح بين الخضوع والخنوع، وبين التفكر والتدبر والتأمل والغوص في الذات بغية تطهير النفس. وفي الحرب فإن الصمت قد يكون حيلة لإصابة العدو بالحيرة أو الاستعداد للانقضاض عليه، وفي التفاوض السياسي فإنه يُعَد واحدة من التقنيات التي تُستخدَم لتحقيق الأهداف.

وقد غدا «العالم لا يتوقف عن الكلام، ولا يُقدِّر الصمت، ويُصفِّق دائما لمن يتحدث أكثر، ويصفه بالانفتاح والحضور الاجتماعي وسعة الأفق... بل أصبحت

الانطوائية والميل إلى السكوت مرضا يتنصَّل منه البعض، وتنهال على صاحبه الأوصاف السوداء تارة، والساخرة تارة أخرى من معقد ومغلق ومحدود الفكر وكئيب»[11]، وهناك من يعتبرون تمرُّد البشر نوعا من رفض «صمت التاريخ»[12].

ربما لا يدرك من يصرخون بالوعظ والإرشاد ما قاله أساتذة علم الأعصاب من أن «أدمغة الذين يمارسون التأمل الصامت تعمل بطريقة أفضل من أدمغة الذين لا يمارسون ذلك»[13]، ولا يدرك هؤلاء بالقطع أن للصمت لغة ولهجات، فقد «وجد خبراء علم اللغويات الاجتماعي أن الصمت في سياق مختلف الثقافات، وحتى في إطار الثقافة الواحدة، له وظائف وميكانِزمات حوارية بالغة التعقيد، تجعل من القول بأن للصمت لغات مختلفة، إن لم تكن له لهجات أيضا، من الأقوال غير المجازية»[14].

ولا يفهم هؤلاء أن هناك ما لا تستطيع الكلمات أن تحيط به، وهنا يقول د. مصطفى محمود في معرض حديثه عن مدى قدرة الكلمات المنطوقة على التعبير عن مشاعرنا ومكنون نفوسنا وخلجاتها:

> «نحن نتبادل الكلمات والحروف والعبارات كوسائل للتعبير عن المعاني وكأدوات لكشف كوامن النفوس، ونتصوَّر أن الحروف يمكن أن تقوم بذاتها كبدائل للمشاعر، ويمكن أن تدل بصدق على ذواتنا ومكنوناتنا. والحقيقة أن الحروف تحجب ولا تكشف، وتضلل ولا تدلل، وتشوه ولا توضح، وهي أدوات التباس أكثر منها أدواتِ تحديد.. وللصمت المُفعَم بالشعور حُكم أقوى من حكم الكلمات، وله إشعاع، وله قدرته الخاصة على الفعل والتأثير... فما أبلغَ الصمتَ، وما أقدره على التعبير»[15].

وقد التقط بعض الشعراء قدرة الصمت على تصوير الحال، على رغم أنهم أقدر الناس على الرسم بالكلمات، وفقا للتعبير ذائع الصيت لنزار قباني، فها هو محمود درويش ينبئنا بأن الصمت ليس خُواء، بل تحل فيه كل الأصوات منذ بدء الخليقة وحتى أيامنا التي نحياها، ويجب أن نصغي إليها:

> «أُصغي إلى الصمت. هل ثمة صمت؟
> لو نسينا اسمه، وأَرهفنا السمع إلى ما فيه،
> لسمعنا أَصوات الأرواح الهائمة في الفضاء،
> والصرخات التي اهتدت إلى الكهوف الأولى.

الصمت صوت تبخَّر واختبأ في الريح،
وتكسَّر أَصداء محفوظةً في جِرارٍ كونيّة.
....
لو أَرهفنا السمع إلى صوت الصمت...
لصار كلامنا أَقل!»[16].

وهنا يقول الشاعر فيصل الجبعاء:

«عبثا نهرب..
من سَعة الصمت إلى ضيق الكلام..
ثم نَعلَق بين فكرتين انقطع بينهما جسر المجاز»[17].

فالشاعر هنا يرى في الصمت فسحة تضيق حين ننطق، وهو مُحق في هذا، فالكلام يقيد المعنى السابح في رؤوسنا، لأنه لا يخرج على ألسنتنا بالكيفية التي يحضر بها في رؤوسنا أو مخيلاتنا. وهو مُحق أيضا حين يجعل من المجاز جسرا واصلا بين فكرتين، الأولى وقَرَت في الأذهان والوجدان صامتة، والأخرى نطقنا بها كي نخرجها من صمتها، لكننا سنعجِز عن تصويرها على الهيئة التي كانت فيها مكتملة جليلة مع الصمت الذي زعزعنا إقامته.

وتتجلى قيمة الصمت أكثر مع أشعار أخرى، كقصيدة للشاعر أسامة بوعناني يرى فيها أن لغة الإشارة بالعين أكثر قدرة على التعبير عن حالات العشق من أي كلام ننطقه، وهنا يقول:

«يحلو الحديث حين يكون صامتا
بهمس العيون حروفهم تعجلُ
بلباقة تصيح نظراتهم بلاغةً
من الوله ما فاق الحب تحملُ»[18].

ويأخذنا الشاعر خالد البار إلى ما هو أبعد، حين يجعلنا ندرك أن الصمت حامل للرؤى، وليس عدما بأي حال من الأحوال، وهنا يقول:

«رؤىً للشمسِ ترسلها ضياءً
وما تحوي الرؤى يُبديه صمْتُ»[19].

لهذا لم يكن جبران يبالغ حين قال إن «منبر الإنسانية قلبها الصامت لا عقلها الثرثار»[20]، فهذه المقولة ترفض الثرثرة الصاخبة التي نُحْدِثها، لاسيما

على وسائل التواصل الاجتماعي، حول القضايا التي نتعاطف معها، من دون شعور داخلي عميق بها، لأنه «بين منطوق لم يُقصَد ومقصود لم يُنطَق تضيع كثير من المحبة»[21].

وهناك بين الشعراء من رأى في صمت المجاز كآبةً لا بد أن نتغلب عليها كي نقبض على اللحظة الآتية، ونكسر حاجز الخرَس والموت، كي يولد صبحُنا من رحم ليل طويل. وهنا يقول الشاعر أحمد الرويعي:

«أغفو على فكرةِ الحُلمِ
حتى أرى الصبحَ ينمو على صفحةِ اليتمِ
يخرجُ من لحظةِ الموتِ
فاللحظةُ الآن تكسرُ صمتَ المجازِ الكئيبِ
لتهربَ مني وتُمسكَ باللحظةِ الآتية»[22].

ويبلغ الأمر مداه في مجال السياسة، حين يرى الشاعر أحمد مطر أن الصمت موت، أو فيه موت محقق، وأن الصامت عما يجري حوله من استبداد وفساد هو في حكم الميت الذي لا يحسب المستبدون والفاسدون حسابه. وهنا يقول في صيغة حوارية:

- مات الفتى
- أيُّ فتى؟
- هذا الذى كان يعيش صامتا
وكان يدعو صمته أن يصمتا
وكان صمتُ صمته يصمت صمتا خافتا!
- مات متى؟
- اليوم؟
- لا.. هذا الفتى عاش ومات ميتا![23].

ويأتي الشاعر درويش الأسيوطي ليلخص الأمر برمته، فيفرق بين صمت وآخر، وفقا لمقتضى الحال والمآل، فيقول:

«الصمتُ في اليابانِ فنْ،
في الصينِ مفتتَح الفضيلة.

الصمتُ في هذي البلادِ ضرورةٌ..

لكن.. ثقيلة!»[24].

فهذه المقطوعة القصيرة تُبين أن تقدير أهمية الصمت وجدواه لا يمكن أن ينفصل عن السياق الذي نعيش فيه. فإن كان الياباني يرى الصمت فنا، ويحتشد ليؤدي طقوسه بابتهال وامتنان، والصيني يعتبره من أبواب الحكمة، فهو في البلاد العربية من قبيل الضرورات الثقيلة، لأنه لا يعبِّر عن اختيارٍ حر للصامتين، بل خرس من فرط الخوف أو الحذر والتحسب وإيثار السلامة.

وفي العموم فقد ظهر اتجاه في الأدب يؤمن بأن الكلمات مهما كانت دقيقة فليس بوسعها أن تعبِّر عن كل ما نريد أن نقوله، ولذا فقد تحدث أتباعه عما أسموه «أدب الصمت»، وصاروا يشكلون تيارا أو مدرسة تتحمس لهذه المفارقة التي تعتقد إمكانيةَ أن يكون الصمت قائما مقام الكلام في نشاط أو ممارسة إبداعية وحياتية لا يُعبَّر عنها إلا بالكلمات.

فالحقيقة التي يكتشفها هؤلاء العدميون أنه ليس هناك شيء يقال، وأن الكلمة ليست هي المطلق، أو القادرة على كل شيء، وأن اللغة، التي يتعامل معها الأديب على أنها أداتُه الأساسية، ليست سوى فخ أو مصيدة، لأنها لا تُحدث أي تغيير في الوضع الإنساني، ويبقى الأدب عاجزا وقاصرا ومفلسا. ولهذا استخدمه أنصار هذه المدرسة ليبرهنوا على زيف اللغة، ولجأوا إلى أساليب تكتيكية معقدة في السخرية واللمز والإبهام والتعريض والاستعارة والدعابة السوداء والصور الشائهة، وقدموا طريقا في «بلاغة العقم» والاستسلام لمسار اللاأدرية واللامعرفة[25].

وعندما سُئل الكاتب الإيرلندي صمويل بيكيت (1906 - 1989) عما يقصده من مثل هذا الأدب الذي يعلو فيه صوت الصمت، أجاب بلا مواربة:

«التعبير عن أنه لا شيء هناك أعبِّر عنه، لا شيء أعبِّر به، لا شيء أعبِّر منه،

لا رغبة في أن أعبِّر عن شيء، ذلك كله مع الالتزام بأن أعبِّر»[26].

وقد ظهر في هذا الاتجاه أدباء مهمون مثل كامو ومالرو ويونيسكو، والذين حاولوا تنقية اللغة من أي زخرفة أو شحنات عاطفية وصور جمالية مجازية تجعل المعنى مراوغا أو مدفونا تحت أطمار من المحسنات البديعية، أو متواريا وسط جيَشَان العاطفة وسعار الانفعال.

وبعد تفكير عميق انتهى بيكيت، الذي بدا في سنواته الأخيرة بليغا في عزلته الصامتة، إلى أن المعنى الجوهري للكتابة يجب أن يكون أقرب إلى الصمت، وأن العتمة التي كانت تفزعه عند اشتداد الأزمات هي في الحقيقة الحليفُ الأكثر قوة وجدارة بالتقدير، ولهذا شرع في كتابة أعماله التي تخلص فيها من الإرث اللغوي الثري المفعم بالبلاغة، ومن تراث الأجداد.

وهكذا شرع يكتب بالفرنسية «بحثا عن مزيد من الفقر في مجال اللغة» وفقا لتعبيره، مُبتعدا عن التزويق البلاغي. ولذا بدت الشخصيات في روايتيه «مالون يموت» و«مولوا» كأنها تذبل وتتعفن داخل واقع بائس، تجعل اليقظة أشبه بالنوم أو الغيبوبة. وفي رواية «المقزِّز» تقول الشخصية الرئيسة فيها: «لنكمل كأنني الوحيد في العالم، في حين أنني الوحيد الغائب». وفي أعمال أخرى نجد أنفسنا أمام عالم مقفر تماما، عالم فيه ينصت الصمت إلى الصمت، ويتحول كل شيء إلى غمغمة يائسة في فراغ الوجود، حيث لم يعد للكلام معنى في عالم صاخب عنيف[27].

ثانيا: فضاء أوسع لمجاز الصمت السياسي.. الدين والحكمة

ربما لم يقف المُصرون على الصراخ على «حكمة الإنصات» التي حوتها تلك التجربة العميقة التي خاضها رجل أصيب بصمم عدة أشهر، وعاد يحكي عن فوائد الصمت قائلا: «الصوت يفرض عليك حكاية، وهي دائما حكاية الآخر... أما تجربة الصمت التي خُضتُها فهي أشبه بكوني يقظا في حلم أستطيع توجيهه»، ولم يقرأوا أي شيء عن «الأرامل الصامتات» حيث تصمت كل امرأة من إحدى القبائل الأسترالية الأصلية، سنتين كاملتين حين يموت زوجها، وكذلك أمه وحماته وبناته وأخواته، ويكون عليهن التواصل مع من حولَهن بالإشارة، اعتقادا منهن أن هذا يساعد على التخلص من أرواح الأزواج الراحلين[28].

لكن هناك من يعتقد أن السياسة لا يمكن تصوُّرها إلا في ركاب الصخب الذي تصنعه النقاشات الحادة، والجدل المرير، والبيانات التي يتوالى صدورها، والتصريحات التي لا تنقطع، والخلاف المستمر بين الحكومة والمعارضة، وصوت أنين السجناء السياسيين، وهتاف المحتجين والمحرومين، وحركة المطالب التي

لا تنتهي بدءا من البلديات المحلية وانتهاء بالنظام الدولي، ثم تعليقات وسائل الإعلام على كل هذا.

ويزداد الأمر سوءا مع الجماعات والتنظيمات التي توظِّف الدين في تحصيل السلطة السياسية، إذ إنها تعتمد بطريق رئيس في تمددها على الخطاب، جنبا إلى جنب مع شبكات النفع المادي. وعلى رغم أن الدين في جوهره يدعو إلى السكينة والسلام فإن من يعظون به ربما كانوا الأكثر صخبا حين يتحدثون عنه، سواء بصوت جهير أو عبر استخدام كلمات قاطعة حادة لها وقع شديد على الآذان، تتقلب بين وعد ووعيد، مع أن الأول، على الأقل، يحتاج إلى الهدوء. ويزداد الأمر سوءا في مجال توظيف الأديان في القتل والتدمير والتوسع والاستغلال، فهنا يصبح الكلام الديني له صليل كالسيوف، وفرقعة كالرصاص، وهدير كطلقات المدافع، يصير قصفا مروعا.

ويعتقد هؤلاء الوعاظ أن ذروة البلاغة تتمثل في الصراخ المفعم بالطنين والرنين والرطانة والسجع، ويتوهمون أن هز القلوب الظمأى يحتاج إلى هذا الصخب المدوي، أو أن جذب الأتباع للجماعات والتنظيمات التي توظف الدين في تحصيل السلطة السياسية يتطلب صوتا مرتفعا يلفت انتباه الناس، ويُشعرهم بأن من يناديهم قوي الحجة، راسخ البيان، عظيم القوة، وأن نصره آتٍ لا محالة.

ولو أننا عرضنا صوت هؤلاء الخطباء على شاشة حاسوب، فسنرى كيف أنها تتحول إلى ذبذبات كثيفة، وخطوط ملونة تتراقص على الشاشة، تضيق وتتسع، تنصع وتبهت، وتصنع في النهاية ما يجعلنا ندرك حجم التلوث السمعي الذي يجري، ونفهم أن «تيار الصمت المنساب تحت ألفاظنا يمكننا من تقطيع ما نسمع إلى كلام ذي معنى... لأن الفجوات الصامتة المتأصلة في هذه الأصوات هي التي غالبا ما تجعل منها إشارات تواصُل بدلا من جعلها ضوضاء، أو على الأقل، هذا ما يفترض حدوثه. فالصمت انقطاع وراحة، وسبيل للتأمل والتجديد، وهو حقا وقفة خصبة»[29].

وكان الموسيقي الشهير غاري توملنسون قد أراد التعبير عن هذه الخصوبة حين قال: «وصولنا إلى المعنى والقيمة هو مجرد لحظات من التوقف المؤقت في حوارنا الدائم مع الآخرين، والذي من خلاله ينبثق المعنى والقيمة دائما»[30].

وربما يقصد هنا أن المعاني العميقة والقيم الجوهرية تتهادى إلينا، أو تشرق في رؤوسنا أحيانا بعد أن نخلو بأنفسنا، عقب حوارات مستمرة مع الآخرين.

إن سعى المرء إلى إيجاد نقاط التقاء جوهرية بين الأديان، بعيدا عن مساحات التشابه والاختلاف في العقائد وبعض الشرائع، فإنه قد يجد الصمت أرضية مشتركة بينها، في مقابل الأرضية العرقية. وهنا ينبغي «أن نقدر جميعا على اللحاق بقائمة الأسباب التي تجعل الصمت يستحضر ما هو مقدس، كصلة قربى مع السلام والتأمل، ليصير الصمت طريقا إلى الله»(31).

وحين أدرك البعض هذه الحقيقة عملوا على تخصيص أماكن معزولة هادئة تُعرض باسم كل نظام عقدي، ويوجد هناك أيضا معتزل واحد لكل الأديان في فرجينيا، يعتكف فيه وعاظ وكهان ومرشدون يوجه كل منهم أتباع ديانته إلى ما يجلب له السكينة والسلام الداخلي، والبهجة والوحدة الروحية الموجودة في كل الأديان(32).

ففي كثير من الأديان والفلسفات يأتي الصمت بوصفه نوعا من العبادة، لأنه يساعد على مقاومة شرور النفس، ويسهم في تعزيز التحلي بالصبر والسكينة. فالصمت باب من أبواب الحكمة، فهو ذلك الشيء الهيِّن الليِّن الذي لا يكلف الجسد والنفس تعبا ولا نصبا، وهو عبادة من غير عناء، وزينة من غير حلي، وهيبة من غير سلطان، وحصن من غير حائط، وفيه ستر للعيوب وجلب للحسنات، وكف عن الإساءة لأحد. والصمت يمنح الإنسان فرصة للتفكير العميق، وقد يساعد شخصا في السيطرة على آخر بغير كلام، ويمكن أن يبعث رسالة إلى الآخرين بأنهم واقعون تحت هجوم مستتر من قِبل الصامت، وهو يولد الاحترام في المواقف الصعبة، وينال من أسلحة الغير وقت الشجار من غير كلفة ولا عناء.

وقد اهتم الإسلام بفضائل الصمت(33)، وحدثنا القرآن الكريم عن الصمت بوصفه نوعا من الصيام على لسان مريم البتول، وذلك في الآية الكريمة: «........ فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا ۖ فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ اليومَ إِنسيًّا» (مريم - 26). ويَعد القرآن المؤمنين الذين لا ينخرطون في ثرثرة تافهة ممقوتة خيرا: «وَٱلَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ ٱلزُّورَ وَإِذَا مَرُّواْ بِٱللَّغْوِ مَرُّواْ كِرَامًا»(الفرقان - 72). ويقول أيضا للمؤمن: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (الأعراف - 199). وقد

ورد الصمت المجرد في آية تقول: «وَإِنْ تَدْعوهُمْ إِلى الْهُدى لا يَتَّبِعوكُمْ سَواءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُموهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صامِتونَ» (الأعراف - 193).

وهناك ما هو منسوب إلى الرسول محمد (عليه الصلاة والسلام) من أحاديث منها: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فَليَقُل خيرا أو ليصمت»، و«من صمت نجا»، وثالث يقول فيه الرسول: «يا أبا ذر، ألا أدلك على خصلتين هما أخف على الظهر وأثقل في الميزان من غيرهما؟ قلت: بلى. قال: طول الصمت، وحسن الخلق، فوالذي نفسي بيده ما عمل الخلائق بمثلهما»، ورابع يقول: «رحم الله امرءا تكلم فغنم، وسكت فسَلِم»، وخامس يقول: «إن أكثر خطايا ابن آدم في لسانه»، وسادس يقول: «مقام الرجل للصمت أفضل من عبادة ستين سنة»، وسابع يقول: «لا تكلم بكلام تعتذر منه غدا»[34].

والصمت وسيلة عند المتصوفة الإسلاميين للتأمل الروحي العميق، فإبراهيم ابن أدهم يعتبرُه رأس العبادة. وأبو طالب المكي يراه نومَ العقل. والقشيري يراه فقدَ الخاطر لوجْد الحاضر، وسقوط الطق لظهور الحق، وانقطاع اللسان عن روح العيان، وذهاب العبارة عند مفاجأة الزيارة، وهو بهت القلب تحت كشف الغيب. ويراه الدقاق من آداب الحضرة[35].

فالصمت عند المتصوفة هو من آداب الحضرة، وهو « شعيرة من شعائر الحب لدى الصوفي، يمجدها عبر المجاز، لأن المجاز همس، وليس للمحبين سوى الهمس حين يسلبهم بهاء كلام المحبوب، وتخشع أصواتهم لهيبة رحمانيته... لأجل هذا يحمل الصوفي شهوة مزمنة للصمت وتمجيد الهمس بدل الكلام؛ فالكلام الحق صدر عن الحق في فرادة لا تتكرر، وكل أشكال الكلام بعده يجب أن تعتنق الصمت، أو تعلن هذا الاعتناق»[36]. لكن من بين المتصوفة من يفرِّق بين صمت وآخر، فيطلب الكلام لحَق، والصمت لحَق[37].

ويتعدَّى الصمتُ عند المتصوفة صمتَ اللسانِ أحيانًا إلى «صمتِ القلب»، ويكون للسالكين سلامة من الآفات، وللمقربين مخاطبة للتأنيس، وقد يكون مناجاة لله[38]. والصمت عند بعض المتصوفة ناجم عن إدراكهم أن اللغة عقال وسجن وحجاب، لأن العبارة تخون الدلالات الروحية الباطنية، بينما يمكن للإشارة

أن تخترق لغة الظاهر وتتجاوزها إلى الحدس والإشراق والكشف والذوق، ولا يعنيها أن تكون وسيلة تواصل وتبليغ، فهي ليست تدوينا لفكرة، أو وعاءً لمعنى، أو جسرا لعبور دلالة؛ لأنها كفَّت عن أن تكون عبارة، إنها إيماء وتلميح وليست لغة بلاغة وتوضيح، وبالتالي هي لغة تعلن صمتا مسكونا بالحيرة والمجاز، وهو الذي يفضله الصوفي، مؤثرا الصمت على الكلام.

وقد تعددت أقوال فقهاء الإسلام وفلاسفته في تبيان فضائل الصمت، فها هو الماوردي يقول: «اعلم أن الكلام ترجمان يعبِّر عن مستودعات الضمائر، ويخبر بمكنونات السرائر، لا يمكن استرجاع بوادره، ولا يُقدَر على رد شوارده، فحق على العاقل أن يحترز من زلَلِهِ بالإمساك عنه، أو بالإقلال منه»[39]. ثم يورد الماوردي في كتابه «أدب الدنيا والدين» الكثير من الأقوال التي تعزز ما ذهب إليه، فينسب إلى علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه، قوله: «اللسان معيارٌ أطاشه الجهل، وأرجحه العقل». وإلى بعض الأدباء: «سعد من لسانه صموت، وكلامه قوت». وقال بعض العلماء: «من أعوز ما يتكلم به العاقل ألا يتكلم إلا لحاجته، أو لحجته، ولا يفكر إلا في عاقبته، أو في آخرته». وقال بعض البُلغاء: الزم الصمت، فإنه يُكسبك صفو المحبة، ويؤمِّنك سوء المغبة، ويلبسك ثوب الوقار، ويكفيك مؤونة الاعتذار، وقال بعض الفصحاء: اعقل لسانك إلا عن حق توضحه، أو باطل تدحضه، أو حكمة تنشرها، أو نعمة تذكرها»[40].

ويرفض الجاحظ الكلام إن كان من باب الإسهاب والتكلُّف، والخطل والتزيد، لكنه يرى ضرورة أن يتحدث أرباب الكلام، ورؤساء أهل البيان، والمطبوعون المعاودون، وأصحاب التحصيل والمحاسبة، والتوقي والشفقة، والذين يكسبون في صلاح ذات البين وفي إطفاء ثائرة، أو في حمالة، أو على منبر جماعة، أو في عقد إملاك بين مسلم ومسلمة، فكيف يكون كلام هؤلاء يدعو إلى السلاطة والمراء، وإلى الهذر والبذاءة، وإلى النفج والرياء»[41].

ويمضي الجاحظ قائلا: «كان أعرابي يجالس الشُعبي فيطيل الصمت. سئل عن طول صمته فقال: «اسمع فاعلم، واسكت فاسلم»، ثم يقول هو: «مقتل الرجل بين لحييه وفكيه»، و«ليس شيء أحلى بطول سجن من لسان»[42].

وهناك من عبَّر عن هذا شعرا كما في قول أبي العتاهية:

«والصمت أجمل بالفتى من منطق في غير حينه
كل امرئٍ في نفسه أعلى وأشرف من قرينه»[43]

وعبَّروا عنه نثرا أو في حكمة تقول: «إذا تمَّ العقل نقص الكلام» و«إذا كان الكلام من فضة فالسكوت من ذهب». وأثنى أحدهم على فضيلة الصمت فقال: «هو زينة من دون حلية، وهيبة من دون سلطان، وحصن من دون حائط». لكن يظل هناك من يطلب الكلام بغية الدفاع عن الحق، وبذا فإن «الصمت إمساك عن قول باطل من دون الحق، لأن الذي لا يتكلم بالحق شيطان»[44].

وتعطي المسيحية الصمت مكانه في العبادة أيضا إذ يقول المزمور 131: «لقد هدأت وسكنت نفسي.. ترجي الرب من الآن وإلى الأبد». وينبئنا الإصحاح الأول من سفر الملوك بأن الله سيتجلى ليس في عاصفة هوجاء أو في زلزال رهيب، بل يأتي بعد الطوفان والجائحة الكاسحة في صوت من الصمت رقيق. ولذا قال أحد الرهبان: «نأتي إلى الدير لنواجه أنفسنا مواجهة فطرية أصيلة، فالصمت هو من أجل أن تلتقي بنفسك لذلك يسعى إليه الرهبان»[45]. ويقول رجل كاثوليكي ورع: «عندما أكون أحيانا صامتا ووحيدا ينتابني إحساس بوجود طبقات من هويتي تتقشر عني، وتفر إلى أن يبقى مني الجوهر فقط»[46]. لكن من أسف فإن أغلب الناس لا يريدون مواجهة أنفسهم، ولذا يحرصون على أن يُبقوا الضجيج حولهم، ويفرون من الصمت.

وانخرط صوفي مصري يهودي يُدعى إسحق لوريا (1534-1572م)، في سلسلة من الاعتزالات الانفرادية في بعض جزر النيل، واشتهر بأنه قادر على تفسير لغة الطيور، وحفيف النخيل، ووميض الجمر المتوقد، وكان يرى أن في كل هذا أسرارا كونية عميقة، وكان عليه أن يصمت طويلا حتى يصغي بإمعان لهذه الأصوات ويفسرها[47].

وبعض الطقوس الروحانية تُعلي من قيمة الصمت ومكانته. فاليوغا التي تضطلع بتحرير النفس من ارتباطها بالمادة، وهي قاسم مشترك في بعض ديانات شرق آسيا، تجعل الصمت جزءا أصيلا من تكوينها وجواهرها، إذ تطلب ممن يؤديها أن يُسكت صوتَ المتعددِ الخارج من الجسد والنفس والغريزة والرغبة

والفعل، حتى يتسنى له أن يسمع صوت الواحد في داخله، وتقول للواحد منا بلا مواربة إنه إذا استطاع إسكات كل شيء فسوف يسمع من أعماق الصمت في داخله صوت الواحد، وعليه بالإصغاء إلى صوت الصمت.

ويُعَد الصمت مصدرا للقوة في فلسفة أهل الشرق الأقصى وحكمتهم، لاسيما من بين الناس في بلاد الصين والهند واليابان. ويتجلى هذا في الأساس في مذهب اللاشيء أو «الزن»[48]، الذي يعود إلى الراهب دهيانا أو بوديدراما الذي عاش في القرن السادس الميلادي، وهو يعني تصفية الفرد ذهنَه من أي عوالق أو معارف مسبقة، حتى يتسنى له رؤية الشيء مجردا من أي حمولات قبْلية، أو تشويش انفعالي، ويبدو فيها الصمت وسيلة معرفة الحقيقة، فقد كان راهبان يتجادلان طويلا، أيهما الذي يتحرك، الراية أو الهواء؟ فقال لهما المعلم: لا الراية ولا الهواء، ذهناكما هما اللذان يتحركان[49].

ويُمعن الكهنة البوذيون في الصمت للوصول إلى «النيرفانا»، ويقيمون لهذا معتزلات لبلوغ هذا المستوى الروحي العميق، لا يُضنيهم في هذا كل ما حولهم من صخب وضجيج. وذات مرة شكا فيها راهب شاب إلى راهب عجوز من الضجيج الذي يقتحم الدير، فلا يمنحه فرصة للتأمل الصامت، إذ قال له: أيها المحترم، الضجة تقطع عليَّ تأملي، لا أستطيع التفكر والتأمل مع كل هذا الضجيج» فأجابه العجوز: «الضجة لا تزعجك، بل أنت الذي تزعج الضجة»[50].

ومن المعروف أن التأمل هو أساس الممارسة البوذية، وقد علَّم بوذا أتباعه كيف يصمتون ويغرقون في تأمل عميق، وصار هذا تراثا شفهيا، ينتقل من شخص إلى آخر، عبر القرون. ويقوم التأمل على التركيز الكامل أو الهروب من الأفكار والنزوات التي تحتشد بها تجربتنا الحسِّية، أو هو محاولة العيش في سلام. فنشاطنا الذهني المستمر يجعلنا نشعر بالسأم والضجر، فنحن ننشغل بالماضي والمستقبل، وننزعج لما سيحدث، ونشعر بالقلق والإحباط والانفعال والغضب والسخط والخوف[51].

وفي كتابه «الصمت كرياضة روحية» يطرح المفكر الهندي سوامي براماننذا الصمت باعتباره وسيلة تحقق السلام مع النفس، وعلاجا من صخب الحياة، وشتات الروح، وانشطار الجسد، وهو لا يعني في نظره اعتزال الناس، وفقدان القدرة على الكلام، وتحرير عقولنا من التفكير وفرض حالة من الخُواء الذهني

والسلبية، إنما هو سكون العقل من القلق، والقلب من الهموم، والنفس من التوتر، والأعماق من الاضطراب، وهو يساعد على التآزر الجسدي والعقلي مع كل الملكات بحيث يصير كل جزء منها يؤدي وظيفته في انسجام تام مع جميع الأجزاء الأخرى، ويصبح تصرفنا الطبيعي عندما نستكين على شاطئ الحقيقة بعد أن نصل إليها مجهدين، وهنا يقول:

«النحلة، قبل أن تعثر على الزهرة وتتذوق الرحيق، تصدر طنينا عاليا؛ لكنها في اللحظة التي تتذوقه، تصير مستغرقة، وتكف عن إصدار أي صوت. وهذه هي حالنا. قبل أن نجد الحقيقة، نجادل ونتعارك ونتحدى الآخرين الذين يختلفون معنا، لكننا حين نتصل اتصالا وثيقا بما هو أعمق، نصمت ولا نحاول أن نفرض آراءنا على الآخرين. إننا نحاول أن نعيش تلك الحقيقة بحذافيرها، وعندما نحياها بالفعل، فإنها تبلغ الآخرين وتؤثر في حياتهم»[52].

ويرى براماننda أننا لا يمكننا أن نصغي إلى لغة الروح إذا ما كانت آذاننا مملوءة بضجيج العالم وصخبه، فالصمت يعمل لعقولنا وأرواحنا ما يفعله النوم لأجسادنا وجهازنا العصبي، والصمت يعيننا على اختزان كم هائل من طاقة الحياة التي نبددها في الثرثرات غير الضرورية، ولذا فإن معظم الذين يتحدثون كثيرا هم أولئك الذين يفكرون بوضوح أقل، كما أنهم أقل استجماعا لقواهم الحقيقية، ولذا فإن أي شخص قادر على الإنتاج هو شخص يعطي الصمتَ، الملازمَ للصبر، قيمةً في حياته. ولهذا يتغزل براماننda في الصمت منشدا:

«ما أعذب صوت الصمت. ما أرق ملمسه. ما أطيب شذاه. وما أجمل هيئته. فلتهدأ قليلا كيما تتمكن روحي من أن ترى، وتحس، وتسمع، وتلمس ذاتها في مملكة السلام المقدسة هذه»[53].

ويُصبح الصمت جزءا أصيلا من التحلي بضبط النفس الذي تنادي به «البوشيدو»، وهي الثقافة اليابانية التقليدية النابعة من قانون غير مدوَّن كان يحكم حياة نبلاء اليابان وفرسانها (الساموراي) ويحدد سلوكهم، وساح في المجال الاجتماعي العام، وصار أشبه بحالة من الرواقية[*].

(*) الرواقية Stoicism هي مدرسة فلسفية تُستَمَد من تعاليم زينون الرواقي (333 -264 ق. م).

وتفرض هذه الثقافة أن يقابل الياباني الألم بصمت، ولا يبوح به، ضابطا مشاعره إلى أقصى حد؛ لأن إظهار العواطف على ملامح الوجه من علامات انعدام الرجولة، وصاحب الشخصية القوية لا تبدو على وجهه أبدا بوادر الفرح أو الغضب، ولا تدفعه الحماسة إلى كثير الكلام مهما كان فصيحا، و«مبدأ التعبير الفصيح عن تجارب الروح وخفايا النفس والضمير إحدى الوصايا... فالاستماع للكلمات والعبارات العظيمة يعد من أكثر التجارب الروحية والنفسية كتمانا وخفاءً، ولذلك تتأذى أذن الياباني وهو يستمع لأمثال هذه الكلمات والعبارات، ويراها تتبدد وسط هرج المجموع وضوضائه.. لأن التعبير عن الأفكار والمشاعر الباطنية العميقة للإنسان بكلمات اللغة العادية يعد بالنسبة إلينا دليلا حاسما على أن الأفكار ليست عميقة، وليست صادقة»[54].

ولهذا كتب أحد فرسان الساموراي في مذكراته:

«إذا أحسستَ بتربة نفسك تفور بالأفكار الدقيقة، فهو وقت خروج الثمار من البراعم، لا تشوش على نفسك، ولا تجعلها تضطرب بالضوضاء، بل دعها تعمل وحدها في هدوء وإصرار»[55].

وربما تعلم قليلا من هذا بطلُ رواية «الصمت» للأديب الياباني شوساكو إندو، وهو راهب يسوعي برتغالي وقع أسيرا في يد الساموراي في القرن السابع عشر الذين كانوا يطاردون المبشرين بالمسيحية، لأنها كانت ديانة محرمة في اليابان وقتها. وقد اضطر الراهب إلى الارتداد عن دينه تحت وطأة التعذيب، وحتى ينقذ بعض المسيحيين من القتل لو عاند وأصر على عقيدته. وفي سجنه كانت لديه فرصة لينصت إلى «الصمت الإلهي» الذي يمنحه بعض السكينة، لكنه لم يكن صمتا سلبيا بل صمت صارخ، يشتغل بالأسئلة حول الله والروح والموت والخطيئة[56].

أما الطاوية فترى أنه «مَن عرف الطريق (الطاو) أمسك لسانه عن هذر القول، فما عرف الطاو من تبعثر الكلام بين شدقيه، يثرثر كيف شاء. إن الطاوي الحقيقي يقطع موصول الصلة، ويسد أبواب الوسيلة، فلا هو في أذن السامع، ولا في فم الناطق نطقا»[57].

من هنا نجد أن الصمت الذي يمكن أن يرد إلى أفكار السياسة وممارساتها، لا يحلِّق في فراغ، بل يتأسس على جذور من تعاليم الأديان وأقوال وآراء الحكماء، وهذا يعطيه بالقطع عمقا وتأصيلا، ويمد المدافعين كما يمد المطالبين به في بعض الأوقات حجيةً ما.

ثالثا: الصمت السياسي

إذا كان هناك من يعتقد ضرورةَ التعبير عن الفكر والممارسة السياسية لفظا، ويبرر الصياح والجدل العارم في هذا، فإن الصمت في السياسة، من أجل التفكير قبل اتخاذ القرار، ووضع الخطط والبرامج، وتدبر الحاكم حال المحكومين، ضروري أيضا. وهنا يقول القاضي فيليكس فرانكفورتر القاضي في المحكمة العليا الأمريكية:

> «الذين أسفرت جهودُهم عن وضع دستور الولايات المتحدة غطوا الشارع خارج قاعة الاستقلال بالتراب كيلا تزعج حركة المرور صفاء تأملاتهم. فديموقراطيتنا افترضت مسبقا النهج التأملي باعتباره شرطا للتفكير، وللاختيار المسؤول عن الناخبين»[58].

وقد ترجم المشرِّعون إدراكهم لأهمية الصمت في الاختيارات السياسية، في فرض ما يسمى بـ «أيام الصمت الانتخابي»، التي تتوقف فيها الدعايات المتبادلة، التي يصاحبها الضجيج، كي يأخذ الناخبون فرصة للتفكير والتأمل فيما سمعوه من كل الأطراف، ثم يصوتوا لمن يستقر في يقينهم، أو تفرض مصالحهم، أنه الأفضل أو الأصلح.

ويظن كثيرون أن الصمت في أغلبه هروب واستكانة، ومن ثم فإن حظ المقاومة فيه ضعيف إن لم يكن منعدما. فالمعنى الذي يأتي إلى الأذهان من الوهلة الأولى حين تسمع كلمة «مقاومة» أو «نضال» ينصرف دوما إلى أمر مرتبط بالحركة أو الفعل الذي يُوزع إلى العنف بمختلف درجاته، أو إلى اللاعنف الإيجابي الذي يعتمد على وسائل عدة من الضغط والاحتجاج المدني.

لكن هذه نظرة أحادية الجانب؛ فالصمت إن كان آفة الشعوب المغلوبة، فهو حكمتها في الوقت نفسه، وهنا يقول عز الدين نجيب:

> «الصمت آفة عندما تستوجب الحال أن تَنطق، وتصرخ تعبيرا عن وجودها، واحتجاجا ضد قاهريها، لكن يمنعها عن التعبير خوفها

وضعفها فيصبح الصمت تواطؤا مع الظلم والفساد، ويصبح الخوف تكريسا لسلطة القهر والاستبداد، ويصبح الضعف قبولا بالمذلة والهوان، فتستحق ما ينالها على يد الطغيان. وهو حكمة عندما يكون - أعني صوت الشعوب - موقفا من الطغيان وتسلحا بالصبر حتى تقوى لديها أدوات المقاومة، فيما هي تمد للطاغية حبالا ليتمادى في غيه، وليزداد تورطا في فساده، حتى يشنق بها نفسه في النهاية»[59].

ولهذا هناك من يعتبر الصمت موتا، أو يصف الموت بأنه «الصمت الذاتي» والذي يُرد إلى الخوف أو الازدراء، أو الحظر، أو بفعل التحدي أو لحكم أو ملاحظة ومراقبة ما. ومن هؤلاء الشاعرة الأمريكية أودري لورد، التي ترى أن التحول من الصمت إلى القول والفعل هو كشف للذات محفوف بالخطر، وهنا تقول:

«لقد توصلت، مرة بعد مرة، إلى الإيمان بأن ما هو أكثر أهمية بالنسبة إليّ ينبغي أن أتحدث به، وأن أمنحه صوتا، وأشاركه مع غيري، حتى وإن كانت في ذلك مخاطرة بأن يُشوه أو يُساء فهمه، وإن فائدة الإفصاح أكبر من أي أثر آخر سلبي له»[60].

ثم تنقل عن ابنتها التي قالت لها حين أنبأتها برغبتها في البوح: «خبريهن بأنك لستِ شخصا كاملا بحق، إذا ما ظللتِ صامتة، لأن ثمة دائما جزءا صغيرا داخلَكِ يتوق إلى أن يُنطَق به، وإذا ما ظللتِ تتجاهلينه فسيصبح أكثر جنونا، وأكبر غضبا، وإذا لم تتحدثي به فإنه يوما سينتفض، فيلكمك في فمك من الداخل»[61].

ويمكن تحويل الصمت من طاقة سلبية تنطوي على الاستسلام أو الاستلاب أو الترقب أو اللامبالاة إلى فعل مقاوم، قد لا يقل في بعض الحالات عن النضال المسلح أو الاحتجاج المدني القوي.

وهناك حالات عدة يأخذها الصمت السياسي يمكن شرحها في النقاط التالية:

أ ـ الصمت والتمنع: ويرتبط بصمت المحكومين عن التجاوب مع نداء السلطة المستبدة لهم، حين تسعى إلى حشد الجمهور حول خطابها وبرامجها، لاسيما في اللحظات الحرجة التي تجد فيها هذه السلطة نفسها مضطرة إلى استدعاء الناس بعد طول تغييب وتذكرهم بعد طول نسيان، وذلك وقت أن

تكون مهددة بالانهيار أو الرحيل، أو تكون معرضة لضغوط قوية تجعلها تتآكل، وتشعر بأن وضعها قد بات في مهب الريح.

وتتوقع السلطة في هذه الحال أن الناس ستستجيب لها طواعية، إما خوفا وإما طمعا، وقد تدفع التابعين لها إلى النزول إلى الشارع لتحفيز الجماهير الغفيرة على الخروج من الصمت والترقب، والانخراط في مساندة النظام الحاكم. فإذا رد الناس بالصمت، وأداروا ظهورهم إلى السلطة، وأشعروها بأنها باتت مجردة من أي شرعية، وأن الشعب يرفضها كلية، فإن سلوكهم هذا ينصرف إلى المقاومة، لاسيما إن حدث شعور جمْعي بهذا الموقف، ووصلت فحوى الرسالة إلى السلطة وأتباعها.

وتزداد فعالية هذا الموقف إن كانت السلطة مقدمة على خطوة تحتاج فيها إلى موافقة الناس عليها، لاسيما أوقات الاستفتاءات على شخص الحاكم أو لحظة تمرير قوانين وخطط وبرامج معينة، أو الوقت الذي يشعر فيه من بيدهم الأمر بأن هناك حالة من الرفض المكتوم لسياساتهم، أو حتى وجودهم في سدة الحكم.

ففي مثل هذه الظروف تلهث السلطة وراء النداء على الناس، فإن أبَوا واستعصموا بالصمت، فإنها تنزعج انزعاجا شديدا، وتعاود النداء عبر آلتها الدعائية، فإن جاء الرد على حالته الأولى، لا تجد السلطة بدا من تقديم تنازلات متدرجة، تصب في نهاية المطاف في مصلحة الشعب، فإن استهان الناس بهذه التنازلات ولفظوها، فقد لا يكون أمام هذه السلطة من طريق سوى الاستعداد للرحيل، أو أن تفقد أعصابها وتنزلق إلى ممارسة عنف مفرط ضد الشعب فتدفعه إلى مقاومتها بغير الصمت، ومن ثم تدق المسمار الأخير في نعشها، لاسيما إن ظهر بديل في اللحظة المناسبة لم يقابله الناس بصمت، بل التفوا حوله وباركوه وبُحَّت أصواتُهم في مساندته.

ب ـ الصمت والمقاومة: وهذه حالة سطرها مناضلون سياسيون عبر تاريخ الإنسانية المديد، حين التحفوا بالصمت وقت أن كان أعداؤهم يطلبون منهم التحدث. وقد حفل أدب السجون، وحوت مذكرات السجناء من مختلف الانتماءات السياسية بالعديد من القصص التي تبين كيف تحمل بعض المعتقلين التعذيب الجسدي الوحشي في سبيل حماية أسرار التنظيم السياسي

الذي يتبعونه، وستر ظهر رفاقهم وإخوانهم الذين يشاركونهم الكفاح. وقد اعترف السجانون والجلادون أنفسهم بقدرة بعض هؤلاء المحبوسين والمعتقلين والسجناء على تحمل أشد صنوف التعذيب، وتضحية البعض منهم بأنفسهم في سبيل حماية الآخرين، في ظل حرصهم على استمرار راية النضال مرفوعة، ومع كراهيتهم العميقة للمستبدين وجنودهم، وهي الكراهية التي تمد المعذبين بقدرة فائقة على تحمل الآلام بصمت.

وعلى سبيل المثال فمن يطالع الأدبيات التي أنتجتها الجماعات والتنظيمات السياسية المطاردة في الحياة العربية فسيكتشف كيف مارس الصمت دورا مهما في حمايتها، والإبقاء على جذوتها مشتعلة. فمذكرات السجناء التي عرفت طريقها إلى المطابع أعطت الصمت وضعا متقدما فاق في كثير من الأحيان ما يمكن أن يفعله الكلام، وتنتجه الثرثرة، ويؤدي إليه الاعتراف الطوعي عند الخائفين أو القسري عند من لم يتحملوا التعذيب، من حصول السلطة المستبدة على معلومات تفيدها في القضاء على كل مقاوم لاستبدادها.

ج ـ الصمت والتفاوض: يمكن توظيف الصمت في التفاوض من أجل تحقيق عدة أهداف هي: ترميم نقاط الضعف، والتمعن فيما يقوله الطرف الآخر، والتدبر في الرد عليه، وإظهار الإعجاب به إن تكلم، وتعميق مساحة الغموض لخلق الهيبة، والتريث لجعله يأتي بكل ما عنده، كي تتضح نواياه، وتظهر خباياه، وبذا فإن «الإنصات الفعال والواعي الذي يخدم أي عملية تفاوضية، يترتب عليه التعرف الحقيقي على الآخرين ومقولاتهم على وجه الدقة، في ظل الاستعداد النفسي الدائم لكبح شهوة الكلام والثرثرة»[62].

وللصمت في أثناء التفاوض دلالات ومعانٍ كثيرة، فهو قد يعني التفكير العميق، أو عدم الارتياح لفكرة أو مقترح تم إبداؤه، أو الرغبة في الانسحاب، أو العمل على ترتيب الذهن حيال التكتيكات والتصورات والخطط. وبينما يتوقف الكلام تنهض لغة الجسد، لتكون لها اليد الطولى، فتأتي إيماءات وإشارات بملامح الوجه والرأس والأنف واليدين والرجلين والعيون، بما هو أبلغ من كل قول. ويختلف تقدير هذه المسائل من شخص إلى آخر، فهناك من في وسعه أن يتحكم في المشاعر السلبية، ويدرس أحاسيس خصمه من حيث التردد والدهشة

والقسوة والشعور بالهزيمة أو القهر أو الاشمئزاز والنفور، وهناك من لا يستطيع قراءة هذه اللغة الصامتة، ومن ثم يفتقد واحدة من أهم مهارات التفاوض[63].

د ـ الصمت والدعاية: إلى جانب دوره في التفاوض فهناك من تحدث عن الصمت بوصفه أسلوبا للدعاية، فنظرا إلى أن الدعاية يجب ألا تناقض نفسها بنفسها، فيمكن أن يكون للصمت مكان فيها. وهنا يقول عبد القادر حاتم: «إذا أصدر العدو بيانا رسميا فنجد فيه خطأ ارتكبناه في دعايتنا، فيجب في هذه الحالة أن نتبع أسلوب الصمت؛ فإن بيان العدو الرسمي سوف يُنسى بعد حين، أما إذا أخذنا في الرد عليه على الرغم من أننا كنا على خطأ فإننا بذلك نعطي العدو سلاحا جديدا ليشهِّر بنا»، ثم يشير إلى معلومة تكشف أن ربع أوامر الدعاية التي أطلقها وزير الدعاية النازي غوبلز كان عبارة عن أوامر باتباع الصمت[64].

هـ ـ الصمت والتعبير الجمعي: هناك صمت من نوع مختلف أنتجته الجماعة الشعبية، وصنعته مخيلتها، وحماه ضميرها الجمعي، وبدا كأنه حالة تشبه ذلك الشخص الذي يضع على فمه شريطا لاصقا، ويكتب عليه عبارة تحمل مطلبه، أو يرفع لافتة، أو حتى يرمز بانغلاق فمه إلى انعدام حرية التعبير في مجتمعه، أو التضييق عليه هو شخصيا إن كان من أرباب الكلمة، والأدق أنه يبدو مثل ذلك الشخص الذي لا ينبس ببنت شفة بينما يرفع عاليا لافتة في وجه العابرين تحمل مطلبه، أو تعبِّر عن غبنه وغضبه، أو رفضه واعتراضه، أو حتى موقفه من الحياة بطريقة عامة.

وهناك حالة أعرض وأعمق رصدها عالم الاجتماع المصري سيد عويس في كتابه «هتاف الصامتين»[65]، ويبين فيه كيف يواجه بسطاء المصريين المجهول، ويتحايلون على أوضاعهم السياسية والاجتماعية البائسة، بكتابة عبارات على أجساد السيارات والعربات، أو ما يعلقونه داخلها من تمائم وأشياء درءا للحسد، أو طلبا للرزق، أو لمواجهة الغيب الذي ينتظرهم.

وقد جمع عويس ألف كلمة وعبارة من خمسمائة مركبة، وتعامل مع ما توافر بين يديه على أنه أشبه بجهاز إعلامي شعبي يتحرك على امتداد مدن مصر وقراها وعِزَبها وكفورها ونجوعها، لكنه جهاز صامت، سواء كان هذا الصمت في

كلمات ثابتة، من أسماء، ودعوات وابتهالات، ومطالع أغانٍ، وتحذيرات، ولفظ الجلالة، وأمثال شعبية، ونصائح، وتحيات، ودعوات وابتهالات، وآيات قرآنية، وأحاديث نبوية، وآيات من الإنجيل، وأقوال مأثورة، وأسماء موصوفة لأولياء وقديسين، وقيم مثل التوكل والرزق والقدر والقناعة والشكر والظلم والحسد. أو في أشكال لا تتغير، مثل مصحف صغير أو مسبحة أو حجاب أو عِقد من الودع أو من سنابل القمح وقطع من الشبه وبعض الدمى المصورة.

و ـ العنصرية الصامتة: هي موجودة بطريقة لا يُستهان بها في بعض المجتمعات، ومنها المجتمع الفرنسي، حيث تضطلع «الأغلبية الصامتة» بعدة تصرفات وسلوكيات يومية صغيرة، تبرهن عليها، مع أنها محظورة قانونا، أو على المستوى الرسمي[66].

ز ـ الحرب الأهلية الصامتة: في بعض المجتمعات يمكننا أن نتحدث مجازا عن «حرب أهلية صامتة»، وذلك حين يقود العوَز وضيق ذات اليد وانزلاق التصورات الدينية من اللباب إلى القشور، ومن الجواهر إلى المظاهر، وغياب الاطمئنان إلى التغيير السياسي الطوعي، وتراجع مؤسسات التنشئة عن أداء دورها على وجه مقبول، إلى تطاحن اجتماعي صامت.

وبعض هذا التطاحن له ضجيج يكاد يصم آذاننا، لكنه لا يحدث تحت رايات الحرب، وبعضه يحدث همسا، أو يمضي بلا نطق، لكنه ينخر في عظام المجتمع كالسوس الذي لا نراه وهو يفري في دأبٍ الأعماقَ التي لا تمتد إليها أبصارنا، حتى نفاجأ بتهاوي البناء، بينما ظل الراؤون يظنون طوال هذا الوقت أن كل شيء على ما يرام، مادامو يحاصرون البناء من كل اتجاه، ويتابعونه ليل نهار بلا كلل ولا ملل.

ففي مجتمعات الوفرة يتصرف الناس بأعصاب هادئة، تلفهم السكينة والاطمئنان. أما في مجتمعات الندرة فتشتعل الأعصاب، ويستيقظ القلق من رقاده، أو لا ينام أصلا. فنجد الصراع والتكالب على كل شيء، ونجد الصراخ في كل مكان، ويجري كل فرد خلف منافعه، غير عابئ بمصالح الآخرين واحتياجاتهم.

وتحتاج الجينات الاجتماعية في مثل هذه الأحوال إلى هندسة مختلفة الآن، لاسيما في ظل التحولات الجارفة التي يشهدها العالم مع ثورة اتصالات ومعلومات كاسحة، وإجراءات اقتصادية مغايرة، تتطلب نوعا مختلفا من

التفكير والتدبير السياسي والاقتصادي والأمني، حتى لا تفاجَأ هذه المجتمعات بما لم يكن في الحسبان.

ح ـ **الثورة الصامتة:** هي مقاربة روَّجها حزب العدالة والتنمية التركي واصفا ما أحدثه من تغيرات في مجال الاقتصاد والتحول الاجتماعي والسياسي الذي شهدته تركيا في الفترة المتراوحة بين العامين 2002 و2012[67]. وعلى رغم أن هذا الاصطلاح ينطوي على نزعة دعائية واضحة، إذ إن التطور السياسي المتجه إلى الديموقراطية سرعان ما انقُضَّ عليه، فإن هناك تغيرا لا تخطئه عين، ويتمثل في تقليص نفوذ الجيش في الحياة السياسية التركية لحساب التيار الديني المسيَّس.

ويستعمل ويليام واغنر الاصطلاح نفسه في وصفه لطريقة انتشار الدين الإسلامي في الغرب، ويقول:

> «قليلون هم المسيحيون في الغرب الذين يعرفون معنى كلمة «الدعوة». ففي حين أصبحت كلمات عديدة أخرى مثل «الجهاد» و«الله» و«القرآن» و«رمضان» مُدرجةً في عدد من معاجم اللغة الإنجليزية، فإن «الدعوة» تبقى مجهولة. ويعود أحد أسباب ذلك إلى الطريقة الصامتة التي يعتمدها المسلمون في محاولة حث الناس على الاهتداء إلى الإسلام خصوصا في الغرب. فالدعوة هي ثورتهم الصامتة»[68].

ويمكن أن تمتد الثورة الصامتة إلى ما يمكن أن نطلق عليه النزع الصامت للشرعية، وهو شكل من أشكال تجريد السلطة الحاكمة من كل مقوم أخلاقي وسياسي طبيعي يضفي عليها الرضاء الشعبي المطلوب، والذي يمثل جوهر الشرعية، بعيدا عن التصورات والتبريرات النظرية والمماحكات والجدل القانوني.

وقد عرف تاريخ الإنسانية نُظُم حكم عاشت سنوات وربما عقودا من الزمن تمسك بزمام الأمر من دون أن تكون لها شرعية طوعية، من تلك المتعارف عليها في علم السياسة، والتي تقوم على ما يقضي به الدستور وترتبه الانتخابات النزيهة الحرة، أو ما يتحقق من إنجاز لافت، أو وجود شخصية سياسية مهيبة ومحبوبة وملهمة (كاريزما) يلتف حولها الشعب، ويطمئن إلى وجودها في الحكم.

فهناك أنظمة لا تحقق إنجازا، ولا تكون منتخبة، أو تأتي بانتخابات شكلية مزوَّرةٍ وتزيَّف فيها إرادة الشعب، وليس من بين أفراد السلطة العليا من يتمتع بسماتٍ فارقة، ومع هذا تظل تتصرف كما يحلو لها، غيرَ ناظرةٍ إلى إرادة الناس ورأيهم، أو تتوهم أن موقف الشعب «مُعطًى» حازته إلى الأبد، ولا حاجة لها إلى مراجعته أو استطلاعه في أي لحظة.

إزاء هذا الوضع تتعدد الوسائل الطبيعية والطوعية المتعارف عليها في نزع شرعية السلطة، ومنها خسارتها للانتخابات، أو شعورها بالإخفاق وتقديم استقالتها بمحض إرادتها في لحظة اتساق مع النفس قلَّما تأتي، وكذلك الوسائل القسرية ومنها قيام الشعب بثورة عليها، أو وقوع انقلاب عسكري، أو احتلال البلاد من قِبَل جيش أجنبي، علاوة على الطرق القديمة التي عرفها العالم في أزمنة مضت، ومنها فرض الحماية أو الوصاية أو الانتداب.

لكن أيا من هذه الوسائل قد لا تأتي، ومع هذا تستمر السلطة في مكانها، من دون أن تتمتع بشرعية حقيقية، ويكون الشعب قد نزع عنها هذه الشرعية في صمت، يكون مرده الخوف من الخروج عليها، واستسلامه وإذعانه لبطشها، في ظل انسداد القنوات الطبيعية للتغيير، أو سيطرة شعور مرضي بعدم جدواه في نفوس الأغلبية الكاسحة من المحكومين.

فقد يكون الحاكم ضالعا في انتهاك الدستور، وعدم الاعتداد بأداء الوظائف المنتظرة منه، وقد يفقد أهلية الاضطلاع بواجباته لأسباب عديدة، ويكون الشعب على دراية بكل هذا، لكنه لا يتحرك سواء بوسائل سلمية أو عنيفة من أجل الإطاحة به، ويلوذ بصمت عميق مستسلما لما آل إليه، تاركا السخط يغلي في النفوس، من دون تعبير قوي ومؤثر عنه، لا يجرحه تمرد قلة أو أفراد على هذا الوضع بالقول أو الفعل. فمثل هؤلاء الذين لا يرضون بالصمت التام سرعان ما تُكتم أصواتهم بوسائل عدة منها التشويه والمحاكمات الصورية والحبس والسجن والمطاردة والنفي، وقد تكتفي السلطة بتطويقهم وحصارهم بحيث تنقطع كل وسائل الاتصال بينهم وبين دوائر أوسع من الجماهير.

في ظل هذا الوضع تسود سلطة الأمر الواقع، وتغيب شرعية النظام الحاكم، لكنها لا تجد من يرفع عنها الغطاء، أو يمد يده ليهز كيانها المتحلل فيسقط.

ومع استمرار الصمت، أو تحلي الأغلبية الكاسحة به، يختفي النقاش أو الجدل الحقيقي حول شرعية النظام القائم الذي يتصرف باعتبار أن الشرعية في قبضته، خصوصا حين لا يلوح في الأفق أي بديل منه.

وقد يدور النقاش حول تفسير الصمت، فالسلطة تفسره لمصلحتها، ومعارضوها، إن وجدوا فرصة للتعبير عن موقفهم، يفسرونه لمصلحتهم. ومع هذه التفسيرات المتصارعة تولد مساحة عريضة لصناعة الصور المجازية المفعمة بالادعاءات والتشبيهات والمبالغات، فينطق الصمت بمن يعبّر عنه في حيز التأويل، ويبلغ أشده حين يصور المعارضون السلطة باعتبارها أشبه بحالة سيدنا سليمان (عليه السلام) الذي يروي لنا القرآن الكريم أنه قد فارق الحياة وهو متكئ على عصاه التي ينخر فيها السوس، لكن الناظرين إليه يعتقدون أنه لايزال حيا، وبالتالي تبقى مهابته في النفوس قائمة[69]. وفي المقابل تفسر السلطة صمت الناس عليها باعتباره شعورا بالامتنان نحوها، والرضا عنها.

وهذا نوع من الصمت المجازي، لأنه لا ينسحب على المواقف المعزولة للأفراد؛ فقد يكون كل منهم يتحدث بغضب عن السلطة، وينظر بحنق إليها، وكل منهم يتكلم مع نفسه، أو يطلق خياله لأحلام اليقظة، أو يثرثر مع أفراد أسرته داخل بيته. إنما ينسحب هذا الصمت على الحالة العامة، حين يُقيَّم موقف الشعب من الحكم بوصفه الصمت أو الصبر أو الاستسلام.

ولا تجرح هذا الصمت، أو تهزه، الإشارات والإيماءات والرموز والصور الصامتة التي يمكن أن يعبِّر بها البعض عن عدم رضاهم؛ فلدى السلطة ما تحشده من إشارات ورموز وصور مضادة يكون لها اليد الطولى في تسويقها مع تحكُّمها في وسائط التعبير والتدبير؛ وذلك كي تبرهن على أن شرعيتها لاتزال قائمة.

ط ـ السيطرة الصامتة: وهي السيطرة المتوارية وربما الناعمة، وغير المعلنة، مثلما ذهب ماجد الحاج في حديثه عن تعليم الفلسطينيين في إسرائيل، حيث يُتخَذ التعليم ليس باعتباره أداة للحراك الاجتماعي وآليةً للتغيير، بل وسيلة للتحكم والسيطرة والضبط السياسي من قبل المهيمن، من خلال التدجين والحفاظ على بيئة التفاعل التقليدية التي تسلب الفلسطينيين في صمتٍ شعورَهم بالوطنية، وحقوقهم التاريخية[70].

وهناك من أعطى مفهوم «السيطرة الصامتة» بعدا أوسع وأعمق، وجعلها للشركات الاحتكارية الكبرى على السلطة السياسية، من خلال تحكمها في الاقتصاد وإدارة الدولة،

على رغم أنها غير منتخبة من الشعب، وهو أمر يضر بالعدالة والديموقراطية. وقد تسارع نمو هذه الشركات عقب انتهاء الحرب الباردة، وانهيار الاتحاد السوفييتي، لتصبح دولة السياسة هي دولة الشركات.

وعلى رغم أن الحكومات لا تعترف بهذا من الناحية العلنية، فإنها خضعت بطرق عدة لإملاءات وضغوط أصحاب رؤوس الأموال الضخمة، وجازفت في دول كثيرة بانتهاك العقد الضمني بين المواطن والسلطة، بل باعت الأول لهذه الشركات بثمن بخس، التي استخدمت الإعلام بنحوٍ مفرط في تزييف وعي الناس، وراحت تضطلع بأدوار ملموسة هي في الأساس من وظائف الدولة، في مجالات التعليم والرعاية الصحية والاجتماعية، وإدارة موارد البيروقراطية.

وقد غدت الحكومات في ظل هذا الوضع البائس أشبه بحكام الألعاب الرياضية الذين يديرون اللعب وفق قواعد حُدِّدت لهم سلفا. فالشركات الاحتكارية الضخمة تحدد - تحت شبكة مكثَّفة من القوانين تتضمن تسهيلات غير مسبوقة - كل ما يتعلق بالإجراءات والتيسيرات الضرائبية والامتيازات التشجيعية؛ مما جعل مواردَ الشركات تزيد على موارد الدول، ومرتبةَ رجال المال والأعمال تعلو على مرتبة رجال السياسة.

وانطلقَ هذا الاتجاهُ من الولاياتِ المتحدةِ الأمريكيةِ إلى أوروبا، ومنهما إلى بقاع شتى في العالم بأسره، ما قاد إلى تراجع الثقة بالحكومات، والذي أدى بدوره إلى تزحزُح نسبة المشاركة في الحياة العامة، ومنها الانتخابات، بشكل لافت، على رغم اللافتات العريضة التي ترفع شعارات «الليبرالية الجديدة»، ومنها الخصخصة واقتصاد السوق واحترام الحريات العامة.

والغريب أن الحكومات استسلمت لفكرة إبعاد المواطنين عن السياسة، إذ صارت الحرية مكفولة في المجال الاقتصادي، لكن قُيِّد المجالان السياسي والمدني، فخُلِق الفردُ المؤمن باقتصاد السوق موزعا على حالات محددة هي: المُضارب والسمسار والوسيط والمستهلك والزبون، لا المواطن كامل الأهلية، مكفول الحقوق السياسية، والقادر على المحاسبة والمراجعة ورفض السياسات التي تضر بالمصلحة العامة، أو نقد الاتجاهات الجديدة مثل التنمية المستدامة والمسؤولية الاجتماعية والتمكين وتحميل مؤسسات المجتمع المدني مسؤولية تنفيذها[71].

لا يعني هذا أن السيطرة الصامتة للسلطة على المجتمع لم تكن قائمة بأشكال أخرى من قبل، فها هو ماكس فيبر يُنبئنا بأنها كانت تحدث عبر ثلاثة أشكال هي(72):

1 ـ السيطرة الكاريزماتية، وتقوم على الخضوع لما هو مقدس وبطولي منسوب إلى شخص لوجوده وقعٌ في النفوس وهَيبة، تجعله محبوبا ومصدقا.

2 ـ السيطرة التقليدية، وتتكئ على الاعتقاد اليومي بقداسة التقاليد وصلاحيتها لكل زمان، وبشرعية الأشخاص الذين يمارسون سلطتهم اعتمادا عليها.

3 ـ السيطرة الشرعية أو العقلانية، وهي تتأسس على الاعتقاد بمشروعية القوانين الموضوعة والمقررة، وبحق الذين يمارسون سلطتهم، بهذه الوسائل، في إصدار التعليمات ومتابعة تنفيذها.

ي ـ إمبراطوريات الصمت: وهي إمبراطوريات سادت ثم بادت، كانت تعبر عن وجودها ومجدها بالنحت والبناء ورسم الرموز وحفر الكلمات على الصخر، وكان من يضطلعون بهذا الفعل الذي حَفظ لنا المنتجَ الحضاري لهذه الإمبراطوريات يلوذون بصمت عميق، أو أن ما تركوه الآن، وتكتشفه البعثات الأثرية تباعا، لا ينطق أمامنا، بل نراه صامتا، وإن كان في حقيقة الأمر ينطق بغير صوت، أو ننطق نحن به ونحن نحاول فك الرموز، وقراءة الكلمات، أو ربط الرسوم والنقوش بمعانٍ. وهنا يقول عالم الاجتماع الفرنسي جان دوفينيو:

> «طالما اعتقدنا أن الكتابة هي التي سوف تُمدنا بكل ما يجري في تلك الإمبراطوريات، فمنذ اكتشاف حجر رشيد ونحن مازلنا نكتشف الرموز، وكذلك الحال بالنسبة إلى سومر وآشور وبيرو، فهل سنعيد بناء تاريخ مجتمعاتنا على أساس ما هو مكتوب على توابيت الأب لاشيز أو الرسومات الجدارية الموجودة على قوس النصر؟ لقد توصلنا إلى بعض القوانين في بابل وبيرو ومصر القديمة من خلال ما اكتُشِف، ولكننا مع ذلك مازلنا نجهل كيف كان الناس يتقبلون تلك القوانين؟ وهل كانوا يحتجون عليها؟ أو كانوا يحترمونها؟»(73).

ويبقى الصمت الذي يشكل نوعا من المقاومة هو الصمتَ الإيجابي الذي يُقلق الجندي في فرشه، والسلطان في عرشه، ويطلق الطاقة الروحية من عقالها،

ويهذب شرور النفس، ويعطي الإنسان وقتا جميلا للتدبر في خلق الله وحكمته، ومن ثم امتلاك القدرة على الصبر والتجلد والمقاومة.

إن هناك أحداثا ومواقف في التاريخ لا يمكن تأويلها بغير فكرة الصمت البليغ، مثل صمت الإمام عليٍّ عليه السلام وسكوته على خصومه من قريش سنين طوالا، وهو صمت لم يكن عجزا، بل ممن كان قادرا على الكلام، لكنه يدرك أن بلاغة سكوته أكثر وقعا على مترقب كلامه[74].

فالتاريخ لا يصنعه الصائتون فقط، بل يصنعه الصامتون أيضًا؛ إذ إن سكوتهم قد يؤدي إلى تمرير قرارات وإجراءات سياسية حين تطمئن السلطة إلى رضاء الناس عن أدائها، وقد يمنع تمرير أخرى حين لا يستجيب الناس لتعبئتهم من قِبل السلطة حيال مسائل أو قضايا معينة.

رابعا: الصوم السياسي

يصوم الناس عن السياسة أحيانا، إما لملل وصدٍّ عنها، أو خوف من ممارستها، أو رغبة في نيل استراحة منها، بعضَ الوقت يستغرقونه في تقييم تجاربهم السالفة، والاستعداد لتجارب جديدة، قد يتجاوزون فيها إخفاقاتهم وخيباتهم، وإما لاكتئاب يصيب نفسَ الفرد، وقد يتحول إلى حالة عامة تصيب المجتمع.

فالملل قد يحل بعد أن يمر الناس بمرحلة فيضان سياسي، تجعلهم يثرثرون ويتحركون في كل اتجاه، ويطلقون الأفكار من عقالها، فتتضارب وتتزاحم في الرؤوس، وهم يتطلعون إلى أن تأخذهم إلى ما يسهم في تحسين شروط الحياة، لكنها قد ترتد بهم إلى الخلف، وتلقي بهم في صحاري التيه والضياع، فيبقى بين القول والفعل حاجزٌ عالٍ سميكٌ أصم، يجعل الكلمات تتناحر، فيُفني بعضها بعضا، أو تتصادم فتندفع إلى الدوران في مكانها بلا هدى، وقد تهبط إلى أعماق ليس لها قرار، وتأخذ معها الراحة والاستقرار.

أما الخوف فيأتي مع الاستبداد السياسي، الذي يجعل للكلام في السياسة ثمنا باهظا، فالمستبدون يفضلون لمحكوميهم أن ينصرفوا عن التفكير في أحوالهم، وإن فكروا فإنه يفضل لهم أن يحتفظوا بما يدور في رؤوسهم لأنفسهم، فلا بوح، ولا تبادل للآراء، ولا نقاش أو جدال، قد يسهم في فضح ما يجري، أو يولد رغبة

في مساءلة المستبد أو محاسبته، وهو من يزعم طوال الوقت أنه يعرف مصلحة الناس أكثر منهم، وعليهم أن يسلموا بهذا من دون نقاش أو حراك.

والاستراحة من السياسة قد تكون اختيارية لدى البعض، وإجبارية لدى آخرين. فهناك من الناس من يميلون بطبعهم، وبحكم أحوالهم وخلفياتهم التعليمية، إلى عدم الخوض في غمار السياسة، قولا أو فعلا، ومنهم من لا يدرك انعكاس السياسة على تفاصيل حياته الصغيرة والبسيطة والضيقة والذاتية، فيكف عن الحديث فيها، أو العمل بها، أو السعي إلى التفاعل مع محترفيها، من الحزبيين وقادة الحركات الاجتماعية والنشطاء السياسيين.

وهناك من يدركون هذا الارتباط، لكنهم يفضلون أن ينصرفوا مؤقتا لتحسين أحوالهم الشخصية، مؤمنين بأن أي استقلال مادي يحققه الفرد يسهم في صناعة اقتداره السياسي، ويجعل عُوده أكثر صلابة في مواجهة عسف السلطة ومكرها، أيًّا كان نوعها أو لونها أو حجمها، أو أوان وجودها، ومدى هيمنتها.

والصوم السياسي يُعبَّر عنه، بمفهوم المخالفة، في استطلاعات الرأي والدراسات التي تنشغل بقياس حجم «المشاركة السياسية» باعتبارها ركنا مكينا في الممارسة الديموقراطية. فمثل هذه الاستطلاعات والدراسات تحدثنا عن عزوف الناس أو امتناعهم عن الممارسة السياسية بمختلف درجاتها، بدءا من المشاركة في اختيار الاتحادات الطلابية، ومجالس إدارات العمارات السكنية، وأعضاء اللجان النقابية، وصولا إلى الانتخابات البرلمانية والرئاسية، ومتابعة الأحداث السياسية العالمية، واتخاذ موقف إيجابي منها.

هذا العزوف أو الامتناع قد يكون نوعا من «الصوم السياسي»، لاسيما عند أولئك الذين يعتقدون أن الانشغال بالشأن العام ترف أو لغو أو اعتراض على المشيئة والقدر، وذلك عند من يتمسكون بقول المسيح عليه السلام: «أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»[75]، أو يؤمنون بقاعدة «طاعة ولي الأمر واجبة» و«أطع السلطان وإن جلد ظهرك»[76]، وحتى لدى من يغوصون في أعماق الأمور والأشياء فيرون أن القوة المحركة للفعل السياسي أكبر وأقوى من أن يؤثر فيها أولئك الذين يثرثرون ليل نهار في الشؤون العامة، متوهمين أن الحديث أو الحركات الفردية المتفرقة والمتنازعة بوسعها أن تغير موقفا أو اتجاها، وتصنع حدثا مؤثرا وفارقا في مسيرة الأمم.

ويبقى تعبير «الصوم السياسي» حاملا لمجاز واضح، يسحب ما يجري في طقوس الصوم وفروضه وشروطه، من امتناع وصبر وتحمل وتجنب وزهد، على الممارسة السياسية باعتبارها واحدة من الشهوات المحرَّمة أو الشرور الظاهرة، أو ما يجب أن تلاحقه اللعنات، مثلما عبَّر عن هذا العالم والفقيه المجدد الإمام محمد عبده (1849 / 1905) حين لعن السياسة وكل مشتقاتها اللفظية، لأنها في نظره ما دخلت شيئا إلا أفسدته، وذلك بعد أن طلق طريق أستاذه الثائر الأبدي جمال الدين الأفغاني، ولعق مرارة الخسران المبين عقب فشل الثورة العرابية، وهو يعاني في سجنه ومنفاه، وآمن بأن التربية هي الأهم، فقال: «إني أعجب لجعل نبهاء المسلمين وجرائدهم كل همهم في السياسة، وإهمالهم أمر التربية، الذي هو كل شيء، عليه يبنى كل شيء»[77].

وهذا المجاز لم تبلوره قواميس السياسة ومعاجمها وموسوعاتها، وإن كان يمكن لمسه في واقع الناس الذي يشي بأن الصوم عن السياسة يمكن أن يقع لدى فرد أو جماعة بعضَ الوقت. لكنه، في كل الأحوال، مجاز هروبي وسلبي، لأن السياسة ذائبة في أعطاف الحياة وجنباتها، شئنا أو أبينا.

وهناك من يقرب هذا المجاز ليطابقه مع الصيام بمعناه الديني والبيولوجي، حيث يحتاج السياسي إلى التقوى في التعامل مع الوظيفة، ومع المال العام، وفي خدمة الناس والتواصل معهم، والالتزام بالقانون، والكف عن النميمة السياسية.

وفي ظل هذا التقارب أو التطابق هناك من يرى ضرورة أن تتحلى ممارسة السياسة مع الصيام بشروطه، فيكف أغلب الساسة عن الكذب والثرثرة والقدح في الخصوم أو المنافسين وهجائهم، والغش والتدليس وتضليل الناس[78]. وبذا «تصفد أدوات السياسة، وتكف عن الدوران، أو يلوذ أصحابها إلى خلوتهم، ويمارسون الطاعة الذاتية انتظارا للعيد، موعد الإفطار النهائي»[79]، ويتحول الصيام السياسي إلى فضيلة خاصة في أي بلد «يعاني فوضى السجالات والكلام المجاني والوعود العرقوبية، وأحيانا يكون نوعا من الهروب إلى الأمام، أو تعبيرا عن حالة الفقر التي تبرز أكثر في شهر رمضان، وأحيانا يكون إشهارا لمخاضات لم تحدد ولادتها بعد، أو لانسدادات لم تجد من القنوات ما يسمح لها بالانسياب»[80].

وهنا يقول أحد الكُتاب «كتجربة متواضعة في العمل السياسي والنشاط الانتخابي تحديدا أُدرك تماما حجم توتر الأعصاب، والشغف من أجل كسب الأصوات ليس عبْر طرح الأفكار والرؤى الخاصة للمرشح بل بالقدح والذم والتقوُّل على الآخرين، وقد تكون هذه طبيعة البشر، وهذه السلوكيات ثقافة مريضة استفحلت وتحولت إلى مرض عضال، ولكن لا خير فينا إن لم نتقِ شرور مثل هذه الآفات بحق بعضنا البعض، وبحق بلدنا الذي تُحدق به كل الابتلاءات على الأقل في هذه الليالي المباركة من شهر رمضان المعظم أعاده الله على الجميع بالخير والسرور والأمن والأمان»[81].

لكن الساسة المحترفين يرتابون في هذا المطابقة المجازية بين الصيام والسياسة، فها هو نبيه بري، رئيس مجلس النواب اللبناني، يرد على دعوة من هذا القبيل قائلا: «الصوم عن الكلام السياسي في الموضوع المتعلق بالشأن الحكومي، لا يعني إطلاقا صوما عن الكلام أو صمتا حيال القضايا المطلبية والمعيشية للبنانيين عشية شهر رمضان المبارك، وعلى أبواب العام الدراسي الجديد.. كما أن الصوم عن الكلام لا يعني عدم قول الحقيقة في موضوع الإمعان في حرمان المتضررين جراءَ الحروب العدوانية الإسرائيلية، بعدم إعطائهم حقوقهم في التعويض عن الأضرار التي لحقت بمنازلهم، ومصادر رزقهم»[82].

وهناك مجاز مقابل أو مضاد يحول «الصوم» إلى استراتيجية سياسية، أو على الأقل «تكتيك» سياسي، بمنحه معانيَ جديدة تربطه بالنضال في سبيل العدل والحرية، أو بجعله التصرف المقابل للتنافس والصراع السياسي الضاري الذي يُظهر فيه السياسيون كل أوجه البطر والرخاء والرفاهية التي ينظمها مرشحو الانتخابات مثلا، بغية الفوز، بشراء الأتباع والمناصرين والمؤلفة بطونُهم. فإذا «كان الصوم من الناحية الفسيولوجية والنفسية نوعا من التنظيف والتنقية، ومن ثم تجديد الجسم والروح وإعطائهما دفعة حيوية ونشاطا للاستمرار، فإننا نجد الميكانيزم نفسَها في الصوم السياسي، أي الإضراب عن الطعام»[83].

وقد عرفت التجارب السياسية للأمم توظيف الصوم في النضال، فقد نظمت بعض الولايات الأمريكية صوما في معارك الاستقلال ابتداء من العام 1775، كان لها تأثير قوي في سلطة الاحتلال الإنجليزي، وصام المدافعون عن حق الانتخاب

للمرأة في إنجلترا في العام 1905. ويبقى المثل الأشهر هو ما اتبعه المهاتما غاندي ابتداء من العام 1904 في نضاله بالصوم والزهد ضد الإنجليز أيضا. وفي هذه الحالات الثلاث تحوّل ضعف الصوم إلى قوة روحية ونفسية عارمة، فكلما «شعر الإنسان بنفسه ضعيفا نفسيا، طور ميكانيزماتٍ داخليةً تمكنه من تحميس وتنشيط ذاته، تماما كما يقوم بذلك الصائم عندما يشعر بالجوع والعطش ويقوي نفسه من الداخل إما بفرحته لمائدة الفطور وإما بسروره بأنه يؤدي واجبا دينيا أو توحدا روحيا بالله»[84].

وعند أصحاب هذا الاتجاه فإن الصيام ليس تعذيبا للنفس، بل إعلان لولادة الإرادة ضد الغريزة، وقد يصوم الإنسان مختارا متضامنا مع الجياع في وضع مناقض جدا لمواضعات الغريزة، وفي نقطة الصوم تلتحم الفلسفة مع الدين والسياسة مع البيولوجيا، وتتحول علة الصوم، وهي التقوى، إلى تحفيز أو تحريض لآليات الضبط الذاتي[85].

خاتمة

كسَبَ علمُ السياسةِ كثيراً حينَ انتقلَ من «الينبغياتِ» إلى «الجارياتِ» أو «السارياتِ»، متلمسا خطى العلوم السلوكية، التي ألهمت دارسي السياسة بمختلف فروعها طريقةً لفهم نفسية الفرد وشخصيته ودوره في صناعة المواقف والقرارات والظواهر والأحوال والمسارات، التي تمضي فيها المجتمعات الإنسانية إلى الأمام أو تتراجع إلى الخلف.

ومن المؤكد أن انتقال هذا العلم من التعامل الغزير مع السياسة على أنها «سلعة» إلى إدراكها بوصفها «خطابا» أيضا قد أضاء كثيرا من الجوانب والزوايا المعتمة التي ألقت ظلالا كثيفة، خلال زمن ليس

«يتعاملُ أغلبُ الدارسين العربِ مع السياسة على أنها أقرب إلى «السِلعة» منها إلى «الخطاب»، تاركين الأخيرَ لعلماء اللغة ونقاد الأدب»

بالقصير، على دراسة الأفكار والممارسات السياسية، المقيم منها والعابر، والعميق والسطحي، والجوهري والعارض، والمتأزم والطبيعي.

ولم يكن من المستساغ أن يقف فهم مضمون النص أو الخطاب عند الطريقة القديمة، وهي التي تحصي ما فيه من مفردات تتعلق بمسألة أو قيمة أو توجه أو إدراك سياسي ما، ثم تتتبِع «الكم» تحليلا «كيفيا» يربط اللفظ والكلام والكلِم بسياقه الاجتماعي-السياسي، بل كان من الضروري أن يمتد إلى سبر أغوار مختلف التعبيرات السياسية، شفاهية كانت أو مكتوبة، بغية فهم ما تنطوي عليه من مجازات متعددة.

إن الوقوف على المجاز عند علماء اللغة هو من المباحث الأصيلة لديهم، لكنه عند علماء السياسة ليس من الأولويات أو الضروريات، بل هو من قبيل التحسينات، فأغلبهم منصرفون إلى فهم الواقع الذي يقوم بالأساس حول قيمة سلبية هي «الصراع»، من دون إدراك أن توصيف هذا الواقع أو تجميله أو تقبيحه لا يتحقق إلا من خلال الكلام، وفهم هذا الكلام لا يحدث على الوجه الأكمل في ظل إفلات من سطوة المجاز، وتغافل عن حضوره اللافت.

من أجل هذا أتى الكتاب الذي بين أيدينا هنا، محاولةً للَفت انتباه دارسي السياسة وباحثيها، والعاملين فيها، والمنشغلين بها، والعائشين لها، إلى أهمية المجاز في فحص حقل السياسة تفكيرا وتنظيرا وتعبيرا وتدبيرا.

وما ورد هنا لا يقف عند علم البلاغة وشجونه، بل يخص الاجتماع السياسي وشؤونه، واقفا على الجسر العريض الواصل بين هذين الحقلين المعرفيين، يريد أن يبلغ منتهاه، كي يكشف عن مسارٍ ومساقٍ مسكوت عنه، أو نادرٍ تناولُه بين الدارسين العرب، الذين يتعامل أغلبهم مع السياسة على أنها أقرب إلى «السلعة» منها إلى «الخطاب»، تاركين الأخير لعلماء اللغة ونقاد الأدب، وإن بحثوا فيه فإنهم يحصون ما في تصريحات الساسة وبياناتهم وخطبهم من مفردات لتوزيعها على معارف وقيم واتجاهات وقضايا سياسية، لكنهم لا ينشغلون كثيرا بما فيها من مجازات.

من أجل هذا بدأ الكتاب بتحليل ما بين الكلام والسياسة من دروب، ثم عرَّج على اللغة بوصفها سلطةً وقوة ناعمة، ليعرض بعدها معنى

المجاز السياسي، مارا بتعريفه في العموم، وعلاقته بالحقيقة، ليصل إلى تحليل الاستعارات التي يعوم عليها الخطاب السياسي، ضاربا أمثلة باستعارات الحرب، والنظر إلى الإنسان كآلة، وتأليه الدولة، وتجسيد المجتمع، والتعامل مع كرة القدم كراية قومية، وتصور العلاقات الدولية رقعةَ شطرنج، والمجتمع الرأسمالي «مولًا»، والاشتراكي ساحة للقطط السمان، والريبة في التمويل الدولي لأنه «غزو».

وتناول الكتاب مسألة المبالغة السياسية مفرقا بينها وبين الفصاحة والبلاغة، ثم بين المقبول منها والمرفوض، وشرح جوانبها المتمثلة في الخطب الرنانة، واستدعاء الشعر السياسي، وتوظيف أفعل التفضيل، والتحريض على التطرف والتعصب، وترميز الحكام، والنفاق والبذاءة والكذب السياسي. كما تناول بلاغة الصورة وتعامل معها كنص سياسي، لاسيما في مجالات الصور الجمالية، وصور الأفكار، والصور الذهنية بمساراتها المتشابهة والمتصارعة والمتعددة.

وأخيرا جاء الدور على الصمت السياسي البليغ، انطلاقا من فضائه الأوسع المتمثل في الدين والحكمة، ثم تجلياته في التمنع والمقاومة والتفاوض والدعاية وبناء العقل الجمْعي والعنصرية والسيطرة والثورة والصوم السياسي وتمدد الإمبراطوريات.

وبالطبع فإن ما ورد في فصول الكتاب من مجازات هي أمثلة للتحليل والدراسة، وكان في وسعي أن أحلل غيرها، أو أضيف إليها، أو أخصم منها، من دون إخلال بالموضوع والمضمون، لأن الهدف قد تحقق ابتداء بالتدليل على ماهية المجازات السياسية وأنواعها ووظائفها أو الأدوار التي تؤديها في المجتمع عامة، والسياسة خاصة. ومع هذا، كان لا بد من أن أُورد مسردا بأهم المجازات السياسية المتداولة في نهاية الكتاب مع شرح لها، لتعم الفائدة، ويزداد المعنى رسوخا.

إن من النافع، بل المهم، دراسةَ حضورِ الاستعارة والمبالغة والصور الجمالية والذهنية والفكرية والفراغات التي يصنعها الصمت بإيماءاته وإيحاءاته في الخطاب السياسي المتداول، وفي الأفكار والنظريات التي تركها مفكرون وفلاسفة

أمعنوا النظر في السياسة بدءا من معارفها وممارساتها الأولى في كل ما يفعله الإنسان في مجال أداء الواجبات، ونيل الحقوق، والتعبير عن الرأي، واتخاذ الموقف، وانتهاء بصراعات الدول على الموارد والنفوذ والتاريخ.

إن هذه الأهمية لا يوهنها فقر المجاز في الخطاب السياسي العربي، ليس فقط الذي ينتجه الساسة المحترفون في السلطة والمعارضة على حدٍّ غير متساوٍ، بل أيضا ما يكتبه باحثون وكتاب وصحافيون في قضايا السياسة وشؤونها. ولا يوهنها أيضا حديث الذين يزعمون أن حرصهم على قول الحقيقة دامغة ناصعة يجعلهم في غنى عن التوسل بالمجاز، فالمتابعون لمجريات السياسة يدركون جيدا أن هذا الحرص قد لا يكون موجودا من الأساس، أو أن وجوده يكون باهتا خافتا.

فهؤلاء لا يدركون، أو يغضون الطرف، عن أن المجاز لا يتناقض مع الحقيقة بالكلية، كما شرحنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب، ومن ثم فإن ذريعتهم هذه مكشوفة ومفضوحة للعيان، ولا تنطلي على أحد، ولا تستجيب لما يفرضه المجاز على مختلف الخطابات السياسية، في أي زمان ومكان، من قوة حضور لا يمكن تجاهلها، ولها وظائفها المتعددة التي تنال اعترافا من العارفين والنابهين والمدركين لدور اللغة في التعبير والوصف والإقناع والدعاية والتعبئة والتحريض وحفز الهمم والدفاع عن الحقوق ورسم ملامح الواقع ومسار التطور الإنساني والحضاري... إلخ.

والواقع أن الذين يزعمون مجافاة المجاز يدفعون في تصريحاتهم وكلماتهم وبياناتهم وخطبهم ما يعتقدون أن بوسعه أن يجعلها قوية الإيقاع، عالية الوقع، حتى تؤثر في السامعين، وهذا يعني أنهم حريصون على وجود ألوان من المجازات في خطابهم، لكنهم يميلون في الأغلب الأعم إلى المجاز المُعلَّب أو المكرور، الذي صار ثقيلا على الآذان، مرتبطا في الوقت نفسه بسياقات غير جاذبة، وربما مؤلمة، بعضها مهجور، وُلد في زمن بعيد وأدى دوره وانتهى أمره. وبعضها يخص بيئة محددة ولا ينسحب على غيرها.

ولم يكن هدفُ هذا الكتاب بالطبع هو الدعوة إلى ترصيع الخطاب السياسي بألوان من المجازات توضع فيه عمدا، كقلائد زينة، بل مشاكسة أو

مساءلة الذين يعتقدون أن السياسة تدور حول حقائق، ليروا وجهها الآخر وهو أنها أيضا يمكن أن تحل بقوة في رحاب المجاز وركابه، من دون أن يعني هذا دعوة الناس إلى مجافاة السياسة وهجرها إلى الأبد. كما أن الكتاب سعى إلى إجلاء بعض الغموض، وكشف بعض التلاعب الذي يسكن قلب السياسة وعقلها، بما يسهم في هز المسلمات الزائفة، والتصورات الجامدة، وإماطة اللثام عن كثير من المكر والخداع اللذين يحيطان بالسياسة عبر توظيف اللغة، حتى إذا ذهب الفرد إلى ساحة السياسة، منخرطا ومساهما في صنعها أو مشاركا من بعيد، أو متابعا مهتما لسبب عنده، يكون على وعي بمواضع خطواته، وتجنب مصائد البلاغة وفخاخها.

مسرد بأهم المجازات السياسية المتداولة

إدارةُ التوحُّش: استعارةٌ تسحبُ قانونَ الغابِ على الحياةِ الإنسانية، وهذا التعبير يمثل عنوانا قصد مؤلفه، واسمه الحركي أبوبكر ناجي، بالتوحش إطلاق الفوضى العارمة التي تعم وتطم في إقليم أو دولة ما، نظرا إلى انفضاض أو تراخي قبضة السلطة المركزية الحاكمة عنها، بما يخلق معاناة شديدة للسكان. وعلى «التنظيم الإرهابي» الذي يحل محل هذه السلطة المنهارة الغائبة أن يمتلك كفاءة في إدارة المكان والسكان إلى أن تستقر الأمور لمصلحته، فيقيم «إمارة» تطبق الشريعة، وفق التصور الذي يؤمن به التنظيم. ويبدو الاصطلاح،

أو عنوان الكتاب الذي يشكل إطارا حركيا لتنظيم «داعش»، محملا بدلالات مجازية تشير إلى أن الخوف والرعب والفوضى والهلاك والدمار والتخريب مسألة حياتية عادية تحتاج إلى من يرتب شؤونها، وكأنه يدير غابة حافلة بالقنص والمطاردة والافتراس.

أرض الميعاد: تعبير زماني مكاني مستمَد من النصوص والثقافة اليهودية القديمة، آمن به اليهود في سعيهم عبر التاريخ إلى السيطرة على أرض فلسطين وغيرها، باعتبارها المكان الذي وعدهم «الرب» به بعد أن تشتتوا في البلاد.

الاستبداد الشرقي: أضيفت الجهة إلى نمط الحكم هنا لتكرِّس تصورا بأن هناك ثقافة تميل بطبعها إلى إفراز سلطة مستبدة، وهي التي سادت في المجتمعات النهرية، نظرا إلى أن الحكومات المركزية هي التي تحكمت في الري على مر العصور. وهذه النظرية تعود إلى الألماني كارل فيتفوجل الذي استفاد من مقولات كارل ماركس عما سماه نمط الإنتاج الآسيوي، ليؤكد أن حاجة المشاريع المائية الضخمة إلى مال ورجال من مختلف التخصصات تتطلب سلطة قابضة على زمام الأمور حتى يكون بوسعها إدارة كل هؤلاء بانضباط، وتوفير التمويل اللازم للنهوض بتلك المشروعات. وعلى رغم أن هناك أدلة مستقاة من الآثار والتاريخ تُبين أن الدولة ظهرت أولا ثم أطلقت المشروعات المائية الضخمة، ما يعني أن الاستبداد سابق على تنظيم الري، فإن مصطلح الاستبداد الشرقي، بوصفه صورة ذهنية وبلاغية في آنٍ، لايزال مغريا للغربيين في تحليلهم الأوضاع السياسية الحالية في بلاد الشرق عموما، والشرق العربي الإسلامي على وجه الخصوص.

الاغتيال المعنوي: هو قتل شخص سياسيا عبر نشر إشاعات عنه، تنطوي على قصص مختلقة، وأخبار مكذوبة، وصور مشوهة، ترمي إلى تدمير سمعته والحط من مكانته لدى الجمهور. وتُستخدم هذه الممارسات في المنافسات الانتخابية، حتى في الدول الديموقراطية، كما تُستعمل بإفراط من قِبل أنظمة الحكم المستبدة ضد معارضيها.

الإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس: تعبير أُطلق على الإمبراطورية البريطانية رامزا إلى اتساع أرجائها، من الشرق إلى الغرب، حيث كانت تشرق

الشمس وتغرب في تعاقب لا ينقطع فوق الأرض التي يبسط الإنجليز نفوذهم عليها.

انتصار الدم على السيف: تعبير مجازي يطلقه مقاومون ليس لديهم ما لعدوهم من مكنة وقدرة، لكنهم يتمكنون بإصرارهم على الكفاح من تحقيق الغلبة في النهاية، ليكون بوسعهم أن يؤكدوا أيضا انتصار الضحية على الجلاد.

انتفاضة الحجارة: تعبير استعاري وصف بدقة المظاهرات المتواصلة التي أطلقها الفلسطينيون في ديسمبر 1987 والتي انتهت بتوقيع اتفاق أوسلو بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل في العام 1993. ونبع هذا الاسم من واقع المواجهة، حيث كان الفلسطينيون، لاسيما الأطفال، يواجهون الدبابات الإسرائيلية بالحجارة. وظلت هذه الاستعارة تسود الإعلام الدولي خلال هذه المدة، وأسهمت في تغيير صورة الفلسطيني إلى الأفضل في أذهان العالم.

الباب المفتوح: يشير المصطلح إلى السياسات التي تحفز على التجارة الحرة.

البطة العرجاء: يطلق على حكومة تكون قد شارفت على إنهاء مدة وجودها في السلطة، حيث يتضاءل نفوذها وصلاحيتها، وينظر الناس إلى أعضائها باعتبارهم يؤدون دورا مؤقتا في تسيير الأعمال إلى أن تتولى حكومة أخرى انْتُخِبت مقاليد الإدارة. لكن أصل التعبير يعود إلى وصف الرئيس الأمريكي الذي تنتهي مدة ولايته في شهر نوفمبر من السنة التي تُجرى فيها الانتخابات التي تتجدد كل أربع سنوات، لكنه يجب أن يبقى في البيت الأبيض حتى يسلم السلطة إلى خلفه في شهر يناير اللاحق، وذلك في حال ما إذا كان الرئيس السابق في نهاية ولايته الثانية والأخيرة، وفق الدستور، أو انهزم في معركة الاحتفاظ بالرئاسة مدةً أخرى. وقد امتد الأمر وصار المصطلح يطلق على أي سياسة عاجزة عن الوصول إلى الأهداف التي رُسمت لها.

(ملحوظة: هناك حالة استثنائية في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية، وهي للرئيس فرانكلين ديلانو روزفلت (1882 - 1945) حيث شغل منصب الرئيس الثاني والثلاثين لأمريكا ثلاث فترات امتدت من العام 1933 حتى وفاته في العام 1945، نظرا إلى ظرف استثنائي هو نشوب الحرب العالمية الثانية).

البقرة المقدسة: مؤسسة لا يُتَجرَّأ على سؤالها أو محاسبتها، ويُسلَّم بوجودها، ويُخضَع لها، بدعوى أنها تستحق الطاعة والتبجيل.

بند الجد: وهو طريقة تجعل التشريع أو القانون يسري بأثر رجعي، بحيث ينطبق على شيء قديم أو شاغل.

بوتقة المجتمع: هو انصهار أشتات الناس في مجتمع ما بعد دمجهم، وفق معايير واحدة متساوية.

التدخل الحميد: وُضِعت صفة حميد على تدخل دولة في شؤون دول أخرى كنوع من التلاعب اللفظي الذي يجعل طريقها للاحتلال أو الهيمنة قابلا للتسويغ أو التمرير عند كثيرين. وقد أطلقت الولايات المتحدة الأمريكية على إرسال جنودها إلى الصومال أوائل تسعينيات القرن العشرين وصف «تدخل حميد»، بهدف مقاومة «الجماعات الإرهابية» وإعادة «الدولة المنهارة»، لكن العملية باءت بالفشل، ولم ينطلِ وصفها بالحميدة على كثيرين، بمن فيهم صوماليون راحوا يقاومون الأمريكيين بضراوة. وربما أُسند هذا المصطلح أو نبع أو تأثر بمصطلح المساعي الحميدة، التي يُقصد بها كل مبادرة أو مساهمة تساعد على إقرار السلام والتعاون الدولي، وهي تأخذ أشكالا مختلفة، مثل تنظيم مؤتمرات دولية، وتمثيل المصالح الأجنبية، وإيواء المنظمات الدولية وغير ذلك. ويستعمل هذا المصطلح عندما يعرض طرف ثالث وساطته بُغية وضع حد لخلاف أو لتسهيل الاتصال بين طرفين متنازعين. وانتقل مصطلح «التدخل الحميد» إلى عالم المال والأعمال، فوجدنا بعض رجال الأعمال يطالبون بتدخل حميد لحماية الشركات الصغيرة والمتوسطة من التعثر أو التوقف بسبب المعوقات التي تعترض طريق عملهم.

تشريع على بياض: وهو عبارة عن صياغة مبهمة لتشريع ما، تجعلها قابلة لتأويلات مختلفة، وتلاعب مفتوح، ما يتيح للسلطة أو الإدارة إمكانية إساءة استعماله على نطاق واسع.

تشريعات البرميل الخنزير أو المحسوبية: هي أفعال الحكومة التي تفضل بشكل صارخ وفاضح مجموعات المصالح الخاصة القوية.

تنظيم القاعدة: نُسب التنظيم الإرهابي الذي سماه أصحابه «الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين» إلى المكان الذي أُعلن فيه العام 1998، وهو قاعدة أو معسكر لبقايا من كانوا يسمَّون «المجاهدين العرب» في

أفغانستان، فجاء «تنظيم القاعدة»، الذي صار له ذيوع كبير، اكتسح في طريقه الاسم الأصلي للتنظيم، لتصبح هذه الاستعارة عنوانا عريضا للصحف على مدار عَقد من الزمن على الأقل.

تنمية شاملة: تعبير اقتصادي مستعار من البيولوجيا، حيث النمو المتواصل للبشر والحيوانات والنباتات، ليشير إلى تحقيق تقدُّم أو تطوُّر وارتقاء اقتصادي، يسهم في تعزيز قدرات الدولة، وتحسين أحوال الناس.

التنين الصيني: التنين حيوان خرافي له رأس الجمل، وآذان البقر، وقرون الغزال، ورقبة الثعبان، وبطن السمك الصدفي، ومخالب الصقر، وباطن قدم النمر، وحراشف سمك الشبوط كثيف القشور، وعين متخيلة لشيطان. ويحتل التنين مكانة عميقة في وجدان الصينيين وثقافتهم ونفوسهم، وله موقعه المتقدم في آدابهم وفنونهم وعمرانهم، ويرمز إلى السلطة العظيمة والقوة والشجاعة والثروة والحكمة والأمل والرخاء والحيوية والمثابرة واليقظة. ومنذ قرون طويلة والتنين هو شعار الأباطرة والحكام، الذي ظل يزين العلم الوطني حتى تحولت الصين إلى جمهورية في العام 1911. وصار اسم التنين ملازما للصين كقوة عالمية كبرى في الأدبيات السياسية والاقتصادية التي تُكتب بمختلف اللغات، حيث تُحال كل الصفات الملتصقة بهذا الحيوان الخرافي إلى الدولة الصينية، في استعارة مشبعة بالدلالات.

الثورة البيضاء: هي استعارة لوصف الثورة السلمية، التي لا تراق فيها دماء، وهي نقيض للثورة الحمراء، التي يُستخدَم فيها العنف على نطاق واسع وجارح.

جمهوريات الموز: صاغ هذا المصطلح الكاتب الأمريكي أو. هنري، أو ويليام سيدني بورتر، في العام 1904، وصار معبِّرا عن تأييد الولايات المتحدة للعديد من الانقلابات العسكرية في دول أمريكا اللاتينية لتبقى علاقتها بهذه الدول قائمة ووطيدة فيستمر حصول واشنطن على الموز بأسعار رخيصة. لكن المصطلح صارت له مع الوقت دلالات أبعد من هذا، حيث يطلق تهكما على دولة تعاني الاضطراب السياسي والاجتماعي، ويخف وزنها على الصعيدين الإقليمي والدولي، نظرا إلى ضعف إمكانياتها الاقتصادية، وانتشار الفقر بين الأغلبية الكاسحة من سكانها، ووقوع الثروة في أيدي قلة محتكرة.

حاملو السوط: مصطلح مستمد من صيد الثعالب، يبدو أن من صكه روبرت والبول (1676-1745) أول رئيس وزراء لبريطانيا، تولى مهمته من 4 أبريل 1721 إلى 11 فبراير 1742 وكان بارعا في هذا النوع من الصيد. وفي حال البرلمان يقصد بحامل السوط الشخص أو المجموعة التي يعينها الحزب الحائز للأغلبية من أجل حشد الأعضاء للتصويت. وفي حال الحكومة يكون حاملو السوط هم همزة الوصل بين الوزراء وأعضاء البرلمان، وقد يقدِّمون توصيات بشأن التعيينات في المناصب الوزارية الدنيا، أو يتصلون بنظرائهم في المعارضة لترتيب التسويات والمساومات.

حبوب السم: هو وضع مادة في قانون أو تشريع، تنال من أهدافه وتقوِّضها، وتجعل القطاع الأكبر من الناس لا يقبلونه، بما يسهل رفضه أو إسقاطه.

حرب الأسعار: تعبير اقتصادي يشير إلى حالة من التنافس الحاد بين التجار والشركات، مصحوبة بسلسلة من خفض الأسعار تفرضها أطراف متعددة، حيث يعمد أحد المتنافسين إلى خفض الأسعار، ليسحب بقية المنافسين خلفه، أو يجبرهم على أن يحذوا حذوه، وهو سلوك إن كان يفيد المستهلك، فإنه يهدد الشركات، وقد يؤدي إلى خسارة كبيرة تلحق بها، وتهدد بقاءها.

الحرب على المخدرات: تعبير عابر للثقافات تحاول من خلاله السلطات إيضاح أن المخدرات عدو يجب شن الحرب عليه، لتبرهن في هذا على جديتها في مواجهة تجار المخدرات ومروِّجيها، وتؤكد أهمية تحقيق نصر في هذه المعركة.

حصان أسود: هو مرشح يتعامل معه منافسوه باستهانة، ويتجاهلون وجوده، ظانين أنه معدوم القدرة على المنافسة، وليس لديه أي فرص في الفوز، لكنه يفاجئ الجميع، ويحقق مكاسب لافتة.

حصان طروادة: تروي الأسطورة القديمة أن الإغريق حاصروا بلدة طروادة عشر سنوات كاملة من دون أن يُفلحوا في اختراقها، لارتفاع أسوارها، ومتانة أبوابها، وبسالة شعبها واستماتته في الدفاع عنها، بكل ما أوتي من قوة وعزم. ولم يكن أمام الإغريق من سبيل سوى البحث عن حيلة لتحقيق ما يرمون إليه، وقد أخفقوا في بلوغه بالطرق المعتادة، فاهتدوا إلى صناعة حصان خشبي ضخم أجوف، صممه حرفي ماهر يدعى إبيوس، واندس عدد كبير من المحاربين

الإغريق بقيادة أوديسيوس في جوف الحصان، أما بقية الجيش فتظاهر بالرحيل، ليُمعنوا في الخداع، بينما هم قد تواروا خلف هضبة تيندوس، وقبِل الطرواديون الحصان على أنه عرض سلام. أما كيف قبلوا؟ فقد أقدم جاسوس وخائن طروادي اسمه سينون - وهو الذي تمكن من إقناع الطرواديين بأن الحصان مجرد هدية، على رغم ما أبداه لاكونو كاساندرا من تحذيرات - على إدخال هذا الحصان الغامض، حتى أن هيلين وديفوبوس فحصا الحصان، ولم يكتشفا الحيلة، فأمر الملك بإدخاله إلى المدينة في احتفال كبير. وعندما أقبل الليل خرج المحاربون الإغريق من الحصان داخل المدينة، بينما كان السكان في حالة سُبات عميق، وفتحوا البوابات فأتيح لبقية الجيش دخول المدينة، فنهبوها، وقتلوا الرجال، وأخذوا النساء سبايا، والأطفال عبيدا.

حكم مطلق: وهو حكم غير مقيد، سيطر على تاريخ الإنسانية زمنا طويلا، بدعوى الحق الإلهي للملوك أو استناده إلى عائلة متمكنة، أو وفق تبرير يسوقه بعض أنصار الاستبداد مثلما فعل ميكافيللي وهوبز وبودان ممن رأوا أن وجود ملك قوي متحكم يفرض إرادته على رعاياه أمر ضروري.

حكومة تحت الشمس: هي حكومة شفافة تفتح كل سجلاتها ووثائقها أمام الجمهور، فيصبح بوسعه الاطلاع عليها بسهولة.

حكومة ظل: هي حكومات بديلة تشكلها المعارضة في تحدٍّ للحكومة التي تدير شؤون البلاد. وكل عضو في حكومة الظل يراقب نظيره في الحكومة الرسمية كظله، آملا في أن يحل محله حين تصل حكومة الظل إلى السلطة. ويزداد هذا الشكل السياسي مع وجود حزبين سياسيين متنافسين.

الحكومة العميلة: هي حكومة تتلاعب بها قوة أو دولة أجنبية، وتحركها في سبيل تحقيق مصالحها.

الحمائم والصقور: تعبير مستعار من عالم الطير، يصف المعتدلين بأنهم حمائم، والمتشددين بأنهم صقور، ليصوِّر لنا الفريق الأول كأن له ما للحمام من طيبة ووداعة ولين عريكة، بينما يظهر الفريق الثاني كأنه جارح منقض لا يقبل أنصاف الحلول. ويعود استعمال هذا التركيب إلى أيام الحرب الباردة، حيث وجدنا فريقين من الساسة الأمريكيين في موقفهم من الطريقة المثلى

للتعامل مع الاتحاد السوفييتي المنهار، الأول يفضل استعمال القوة، والثاني يفضل المسالمة والمصالحة. وقد شاع استعمال الاصطلاح في وصف سياسات دول عديدة، قد يكون فيها مثل هذا الانقسام حقيقيا، ويمكن أن يكون مجرد نوع من توزيع أدوار.

حمَل الأضحية: هو مرشَّح يدفعه حزبه أو قوى سياسية أو اجتماعية أو غيرها إلى منصب ما، من دون أن تكون له أي فرص للفوز به.

الخبز والسيرك: هو نوع من ممالأة الجمهور أو مجاراته، أو تحقيق رغباته، بهدف الحصول على رضاه بأي ثمن، على حساب تنفيذ سياسة جيدة قد تحقق نتائج أفضل، حتى لو لم تحظَ برضاء كبير عنها.

الدب الروسي: استعارة مستمدة من عالم الحيوان لتطلق على دولة قوية هي روسيا، صانعةً صورة ذهنية لا تخلو من بلاغة. ولا يقف هذا الوصف عند حد نسب أو إسناد الاتحاد الروسي إلى أشهر حيوان موجود على الأرض الروسية فقط، بل أيضا يرمز بالدب هنا إلى القوة، نظرا إلى أن الدببة التي تعيش هناك تتميز بالضخامة وحدة الأنياب والشراسة والقدرة على صيد الفرائس بسهولة. وقد أريد من هذه التسمية وصْم الدولة الروسية بالعدوانية والتسلط والبطش.

دولة الظل: أخذ هذا الاصطلاح ذيوعا إثر الهزائم التي تعرَّض لها تنظيم «داعش» في سورية والعراق. ففي تقرير استراتيجي صدر عن مركز «جين» لدراسات الإرهاب تبين أن داعش يمكنه أن يبني «دولة ظل» محافظا على هيكله السابق في المناطق التي خسرها، بعد أن يتحول إلى جماعة مسلحة غير مركزية، بوسعها شن هجمات متفرقة، عبر حرب عصابات، على قوات الأمن في سورية والعراق، وبذا يمارس نوعا من السلطة في بعض المناطق الخاضعة لسيطرة الحكومتين المركزيتين في دمشق وبغداد. لكن الاصطلاح أخذ معنى أوسع من خلال ما تناوله البعض عن قدرة الأجهزة الأمنية في نظم الحكم التسلطية على التدخل الواسع في تسيير دفة الأمور في الدولة خارج السلطات الثلاث الرسمية، التنفيذية والتشريعية والقضائية، لاسيما مع تدخلها في أدق وأبسط التفاصيل، عبر الشبكة الاجتماعية التي تكونها من العملاء والمستفيدين والمتعاونين. وهناك من يربط المصطلح بالدولة العميقة، التي إن كانت تعني

مراكز السيطرة والتحكم والتأثير من قبل بعض المؤسسات، فإن دولة الظل المقصودة هي منهج ونظرية تلك المراكز، وهناك من تحدث عن إمكانية أن تصير دولة حقيقية «دولة ظل» بالنسبة إلى معارضين مسلحين من دولة أخرى مجاورة، حال وجود عداء بين الدولتين. وفي كل الأحوال يوجد من يعتقد أن الدولة التي يسمح نظامها السياسي الديموقراطي بقيام «حكومة ظل» لا يمكنها أن تشهد قيام «دولة ظل».

ديبلوماسية العصا الضخمة: هي استعراض دولة عضلاتِها عسكريا ضد البلدان الأخرى بُغية ردعها أو الهيمنة عليها.

الدولة العميقة: تعبير استعاري، يسحب المدى الذي تأخذه المسافة تحت الأرض ليسحبه على الدولة، قاصدا من تركيبهما معا رسم ملامح مسار يختلف عن كليهما. وقد تحدث كثيرون عن «الدولة العميقة» وحددوها في المؤسسة العسكرية والبيروقراطية والقضاء وهيئات الإعلام والثقافة المدافعة عن الدولة أو عن سلطة تزعم أن الدولة مرتبطة ولصيقة بها، استنادا إلى المصطلح التركي الشائع derindevlet الذي يتعامل معها باعتبارها تحالفا يشكل شبكة ممتدة داخل الدولة، أفقيا ورأسيا، من دون أن يكون لها تنظيم معين القوام، إنما تُحرك المنتمين إليها مصالحهم المباشرة، وقد يكون هناك ناظم بينهم يحركهم ويوظفهم، على غرار اللجنة السرية التي أنشأها السلطان العثماني سليم الثالث (1761 - 1808) لحمايته بعد محاولة اغتياله وهو عائد من حرب ضد روسيا والنمسا، ولم يكن نائبه يعلم بوجود هذه اللجنة.

الذئاب المنفردة: ربما لم يُصنع اصطلاح مجازي في تاريخ الإرهاب أكثر دلالة من «الذئاب المنفردة»، والذي قُصد به، مع الطور الأخير من الإرهابيين، اضطلاع أفراد متأثرين بأفكار تنظيم «داعش» أو منتمين إليه سرا بعمليات إرهابية متفرقة في بعض الدول، ثم إعلان أنفسهم، أو التكتم وترك هذه المهمة لإعلام التنظيم، الذي يُسنِد هذه الحوادث أو ينسبها إلى نفسه، في إطار سعيه إلى تعظيم قوته، لإغراء آخرين بالانضمام إليه، أو الكيد لخصومه والضغط عليهم، أو السير خطواتٍ نحو هدفه. وبات «الذئب المنفرد» يمثل آلية تنتهجها المنظمات الإرهابية بغية ارتكاب اعتداءات من دون أن تتورط

فيها بنحوٍ مباشر، وتفضي في أغلب الأحيان إلى عمليات دموية قد يكون لها أثر تحفيزي ودعائي يرمي في الأساس إلى استقطاب مزيد من الأشخاص الذين يستهويهم «الفكر الجهادي»، وقد تؤثر بالفعل في سياسات بعض الدول حيال التعامل مع داعش. وهذا الاصطلاح أفرزته المؤسسات الأمنية الغربية، في إطار تفسيرها لبعض الحوادث الإرهابية التي تقع هناك، وعدم توصل أجهزة الأمن إلى فاعل حقيقي لها، أو توصُّلها ثم تأكُّدها من غياب أي صلات تنظيمية أو إدارية أو مالية بين الفاعل وبين قيادات التنظيم الموجودة في منطقة ما تسمى «الدولة الإسلامية» على أجزاء من أرض العراق وسورية. ويحمل الاصطلاح في مجازيته دلالات واضحة، فهؤلاء «ذئاب» في نظر من ينعتونهم بهذا، وبالتالي فهم يحملون عندهم كل الصفات التي يملكها الذئب من غدر وشراسة وشرَه، وهي ما دفعت، من قبل ذلك بكثير، أتباع مختلف الثقافات، إلى وصف مغتصبي النساء بالذئاب البشرية. ونظرا إلى أن مرتكبي الحوادث الإرهابية الفردية ماداموا يفاجئون الدول بعمليات خسيسة، وبعضهم يحمل جنسية هذه الدول لكنه يغدر بأهلها، ولأنهم متعطشون إلى الدماء، فإن مصطلح الذئاب يبدو مناسبا لهم.

ذو الخُرج: أُطلق هذا المصطلح على المرشحين البيض الذين كانوا يترشحون في المناطق الجنوبية من الولايات المتحدة الأمريكية التي يقطنها السود. وكان هؤلاء يأتون إلى حيث يعلنون ترشيحهم حاملين أمتعتهم القليلة في أكياس كبيرة. وعلى رغم أن هذه العملية توقفت في منشئِها، حيث يتقدم للترشح عن كل منطقة أناس من أبنائها أو سكانها، فإن الاصطلاح لايزال قائما، إذ تكرر في سياقات اجتماعية وسياسية أخرى.

ذو الرجل السوداء: أُطلقت هذه الصفة على العامل الذي يذهب إلى مكان عمله بينما زملاؤه مُضربون عن العمل، وهو سلوك يثير الاحتقار لدى المضربين، ويستهجنه المتعاطفون مع قضاياهم.

رجل أوروبا المريض: تعبيرٌ أطلقه الأوروبيون على الإمبراطورية العثمانية أيام ضعفها، يبين درجة الطمع فيما كانت تحط عليه يدها من أرض وموارد أيامَ قوتها.

الرجل الرمادي: وهو شخص مسؤول، مقرب من الحاكم، يمثل سلطة وراء عرش ملك أو نفوذ رئيس، وقد يكون متواريا في الظل، أو يعمل من خلف الكواليس، لكنه يمتلك كثيرا من القوة التي قد تجعله أحيانا هو الملك أو الرئيس الحقيقي.

رجل القش: هو شخص يمارس مغالطة منطقية حين يدحض حجة أضعف من تلك التي قدمها الخصم، أو لم يطرحها على الإطلاق.

رمز الدولة: هو زعيمٌ صلاحياته رمزية بكاملها، مثل ما هي الحال مع الملك في ظل نظام «الملكية الدستورية».

ريح الشرق: تعبير ذاع صيته في الأدبيات السياسية العربية بعد أن استعمله المفكر المصري أنور عبدالملك (1924 - 2012)، وقصد به ما يهب من الشرق على الغرب من معرفة وقوة. ويعود التعبير في الأساس إلى الحضارة الإغريقية التي كانت توزع إله الريح على أربعة اتجاهات منها «ريح الشرق»، ثم أعطاه الزعيم الصيني ماو تسي تونغ رسوخا بعبارته الشهيرة: «ريح الشرق تغلب ريح الغرب». وارتبط المفهوم برؤية عبد الملك لتغيير العالم، من خلال رغبته في دور يجب أن يمارسه العالم الثالث في الحضارة الإنسانية، وتفنيده المركزية الأوروبية، ودعوته إلى عالم قائم على التعدد وليس احتكار جهة، مهما كانت، للإنتاج الاقتصادي والتقني والعلمي، خصوصا في مجال الإنسانيات.

الزبونية السياسية: مصطلح مستعار من السوق إلى المجال السياسي، ويقصد به وجود تحالف اجتماعي يحيط بالنخبة الحاكمة ويساعدها، في بعض النظم، على معارضة التوجه الديموقراطي ما دامت مؤسسات الحكم لا تنفصل عن الآليات التي تُوزع العوائد المالية عن طريقها، بحيث يُثاب من يجاري الوضع القائم أو يخدمه ويعاقب من يناهضه. ويستعمل هذا التصور في تفسير أسباب شيوع الاستبداد في أغلب دول منطقة «الشرق الأوسط»، على سبيل المثال لا الحصر، حيث تستغل الدولة الموارد الاقتصادية العامة في خدمة أهدافها الخاصة، إلى جانب احتكار أدوات التثقيف الاجتماعي من أجل تهميش المعارضة السياسية، وإحكام القبضة على المجتمع. وتعد الزبونية أو الزبائنية نوعا من العصبية وفق وصف الباحث الفرنسي أوليفيه روا، الذي يعني بها

ثلاثة أشكال: الأول يتمثل في الشبكة التي تتشكل حول شخص بيده سلطات ما، وتتقطع خيوطها حين تنقضي سلطته، ونجد مثالا لها بمجموعة المنتفعين التي تلتصق بأصحاب المناصب. والثاني يتمثل في العصبيات التقليدية التي لها وجود سابق على الدولة، مثل القبائل والعشائر والعائلات والأسر الممتدة... إلخ، والتي من الممكن أن تؤدي أدوارا سياسية أو حتى تدير دفة الحكم، وفق النمط الخلدوني في العصبية. أما الثالث فيرتبط بالمجموعات المتضامنة الحديثة، التي ليس لها وجود سابق على الدولة، والتي توجدها المنافع والحماية المتبادلة للمحسوبيات وزواج الأقارب والشلل الحاكمة، التي تدير الدولة لمصلحتها وحدها، بطريقة تشبه النموذج المملوكي أو تحاكيه.

زعزعة الاستقرار: وهي طريقة تستخدمها دولة كبرى لإضعاف دولة أصغر منها، ليس باستخدام الطريقة العسكرية التقليدية بل بإطلاق دعاية مضادة لإحداث اضطراب اجتماعي داخل الدولة المستهدفة، وتلويث سمعتها دوليا، وإمداد فئات مغبونة فيها بالسلاح كي تطلق حربا داخلية، أو بفرض عقوبات اقتصادية، أو تشجيع عمليات إرهابية للنيل من البنية الأساسية أو حرق المحاصيل، وصولا إلى قتل السياسيين.

الستار الحديد: استعمل ونستون تشرشل هذه العبارة في خطاب ألقاه في مارس من العام 1946 لوصف الحدود التي فرضها الاتحاد السوفييتي بين الدول الأوروبية الدائرة في فلكه وبقية دول أوروبا الغربية، حيث لم يكن مسموحا للشحيح من المعلومات، وللقليل من الناس بالانتقال من شرق أوروبا إلى غربها، في ظل الأسلاك الشائكة وأبراج المراقبة التي نُصبت على الحدود، والتي وصلت إلى ذروتها مع جدار برلين الذي أُنشئ في العام 1961، وانهار في العام 1989.

السلام الأخضر: هي واحدة من حركات عديدة للخُضر، ممن انحازت إلى قضايا البيئة، وقد بدأت مناهضة للتجارب النووية في أوائل سبعينيات القرن العشرين، لكنها سرعان ما انتقلت إلى ميادين العمل المباشر بما في ذلك صيد الحيتان، والتلوث بالنفايات السُّمية. وقد سُميت الكيانات السياسية المهتمة برعاية البيئة بـ «الأحزاب الخضراء» و«جماعات الخضر»، وفي الثقافة العربية

نتحدث عن «المسيرة الخضراء» حين زحف المغاربة نحو الصحراء الغربية ليؤكدوا تبعيتها للمملكة المغربية.

سياسة حافة الهاوية: هي تكتيك تفاوضي أو يحدث خلال تصارع الإرادات وقت الأزمات بين الدول، بحيث يدفع طرف طرفا آخر أو عدة أطراف إلى الوقوف على حافة الحرب، بما يجبرها على التراجع في خاتمة المطاف، وتقديم تنازلات قد تكون مُهينة أو جارحة.

صَحن سَلطة: وهو عبارة عن مجتمع تحتفظ فيه المجموعات الثقافية بصفاتها الفريدة، متجاورة ومتفاعلة من دون اندماج كامل وانصهار.

صناعة المستقبل: اصطلاح شاع في السنوات الأخيرة، يتجلى مجازه في هذا الجمع بين شيئين، مادي ومعنوي، والذي يعتبر المستقبل شيئا قابلا للتصنيع، كما هي السلع. وقد يصنع فرد مستقبله بالطريقة التي يريدها، ويمضي فيها، لكن الأصعب دوما هو صناعة مستقبل الأمم، لأنه عملية معقدة تنطوي على كثير من المعطيات والمقومات والمحددات والتصورات، وتمر بصيغ مختلفة للتحول تُوظف فيها عناصر القوة المتاحة والممكنة، صلبةً أو ناعمة، وتفجير الطاقات الكامنة، في سبيل الارتقاء بالعيش، أو تحسين وضع الأمة على سلم النهضة أو التقدم أو موازين القوة في العالم.

الصندوق الأسود: يُستخدم هذا المفهوم في عالم الطيران، حيث تُسجَّل في الصندوق الأسود للطائرة كل المعلومات الخاصة برحلاتها، ولذا يُلجأ إليه في حال الحوادث الناجمة عن خلل فني أو عمل إرهابي أو قرصنة لمعرفة ما الذي حدث بالضبط. وقد استُعير هذا المفهوم من الطيران إلى المخابرات، فسُمي بعض رجالها الأكْفاء بالصناديق السوداء، تعبيرا عن المعلومات المهمة والدقيقة التي يحتفظون بها في كتمان شديد.

الطابور الخامس: يعود هذا المصطلح في الأساس إلى الحرب الأهلية الإسبانية، ويعني وجود جهاز منظم سري يعمل ضمن صفوف العدو، ويرمي إلى إفساد وتخريب وتعطيل المجهود الحربي. فحين كان الجنرال المستبد فرانكو يهاجم مدريد كانت لديه أربعة طوابير من المقاتلين النظاميين يضطلعون بالهجوم الأمامي المباشر، في حين كان يوجد له طابور خامس من المتعاطفين المتمردين داخل المدينة على استعداد لمناصرته.

طبقة مغلقة: هو نظام اجتماعي يفرض حدودا صارمة بين الطبقات، مستمدة من دين أو عرق، بما يحول دون قيام حَراك ينتقل بالأفراد من طبقة إلى أخرى. وتعد الهند النموذج الظاهر لهذا، حيث يقسم المجتمع إلى خمس طبقات أعلاها رجال الكهنوت، وأدناها المنبوذون. ويبرر هذا بما تفرضه الهندوسية. وعلى رغم أن المهاتما غاندي بدأ إجراءات لتذويب هذا النظام الاجتماعي الظالم بتجريمه رسميا، ومع وجود موادَّ دستورية تساعد على هذا، فإن ذلك النظام لاتزال له سطوة في المناطق الريفية حيث يزيد عدد المؤمنين به.

طبقة الفراغ: يرى عالم الاجتماع ثورستاين فبلن (1857 - 1929) أنه في مرحلة ما من الرأسمالية، تزدهر طبقة ميسورة إلى حد أنها تتفرغ لإدارة الفراغ نفسه، ويصبح المركز الاجتماعي مرتبطا بالقدرة على التبذير في شراء السلع المادية.

الطغيان الناعم: يطلق على الإجراءات والتصرفات التي تنتهجها حكومة ديموقراطية مستغلةً سلطتها بطريقة تقلل من حقوق أو قوة الجمهور.

عاصفة الصحراء: أُطلقت على الحرب التي شنها تحالف دولي ضد العراق مطلع العام 1991 بعد احتلال صدام حسين دولةَ الكويت. واستُعير لفظ «عاصفة» هنا للدلالة على قوة هذه الحرب وشمولها وقدرتها على أن تكتسح في طريقها كل شيء. وفي وجهها أطلق صدام على هذه المعركة اسم «أم المعارك» وهو تركيب استعاري أيضا حاول من خلاله أنسنة هذه الحرب لمصلحته، وتعظيم موقعها، باعتبارها المعركة الأم، أي الأساسية والأصلية، وهو أمر لم يلقَ شيوعا في العالم. وعلى هذا المنوال جاءت «عاصفة الحزم» التي شنتها قوات تحالف عربي ضد الحوثيين في اليمن.

وطَوال الوقت تُستعمل استعارات مع الحروب لإعطاء دلالة معينة لها، مثل اقتباس إسرائيل اسمَ رواية الكاتب الأمريكي جون شتاينبك «عناقيد الغضب» وإطلاقها على الحرب التي شنتها على لبنان في العام 1996، وهي استعارة ظاهرة بقوة.

وتوصف ساحة المعركة بأنها «مسرح العمليات»، وهي استعارة تظهر العمليات القتالية باعتبارها أدوارا مرسومة بعناية على الورق من قِبل القادة

والمخططين وينفذها الضباط والجنود الميدانيون، على رغم أن الواقع يبين أن جانبا لا يستهان به من الحروب يقوم على الارتجال. كما صارت بعض التحالفات العسكرية تأخذ استعارة مثل إطلاق «درع الجزيرة» على القوة العسكرية التي أنشأتها دول مجلس التعاون الخليجي في العام 1982 للدفاع عن أمن الخليج وردع أي اعتداء تتعرض له دول الخليج، وفي الوقت نفسه تحرص الدول على صياغة مجازية للمناورات العسكرية التي تنظمها.

العرس الديموقراطي: هو تعبير أطلقه ساسة وأجهزة إعلام موالية للسلطة في بعض البلدان، واصفين به حالة الابتهاج التي يكون عليها أتباعهم وهم ذاهبون إلى صناديق الاقتراع، محاولين أن يعمِّموها على الشعب بأسره، على رغم أن الأغلبية في كثير من الحالات تكون في بؤس مما يكتنف الانتخابات نفسها من غياب الحرية والنزاهة والشفافية، الأمر الذي يجعل التعبير محل سخرية وتهكُّم من قبل المعارضين، الذي يسعون إلى رسم صورة مناقضة لهذا تماما، تصل إلى حد وصف ما يجري بأنه «حداد كبير» على حال البلاد.

العصا والجزرة: مجاز شائع بين الصحافيين المعنيين بالشؤون السياسية، ينظرون فيه إلى كيان ما، دولة أو مؤسسة أو جمعية، كأنها حمار ينبغي عليه أن يسير في طريق معينة، إما عن طريق العقاب (العصا) أو الإثابة (الجزرة).

العم سام: يطلَق على الولايات المتحدة الأمريكية لقب «بلاد العم سام»، وفي هذا مجاز قائم إلى إسناد دولة بكاملها إلى رجل، لتكون هي هو، وهو هي، في استعارة ظاهرة. وتعود هذه التسمية إلى بدايات القرن التاسع عشر، وقت أن كان الأمريكيون، وأغلبهم من الفقراء، يخوضون حرب الاستقلال ضد الجيش البريطاني في العام 1812، وهم يعانون نقصا شديدا في الإمدادات الغذائية. وهنا انبرى إقطاعي اسمه صموئيل سام ويلسون أو سام، لنجدة الجيش الأمريكي، فأرسل إليه عبوات ضخمة من لحم البقر، ممهورة بحرفين إشارة إلى الحكومة الأمريكية الناشئة، وسرعان ما اكتُشِف أنه اسم سام، وأنه يُستعمل بديلا لهذه الحكومة. ثم وُظِّفت صورة سام في العام 1852 لحض الشباب على الانخراط في صفوف الجيش. وطُوِّر رسم متخيل له، ليصير رمزا لأمريكا، فيما بات الأمريكيون يستعملون الاسم للدلالة على الحكومة الفدرالية.

غرفة النجوم: عبارة عن مجلس سري أو مجموعة أخرى داخل حكومة ما، في يدها السلطة الفعلية، بغض النظر عن التشكيل الرسمي المعلن للحكومة.

غصن الزيتون: يرمز إلى السلام، اتكاء على خيرية شجرة الزيتون في حياة البشر، وقد رسخت معالمه في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة بعد العبارة التي أطلقها ياسر عرفات في خطاب شهير من فوق منبر الأمم المتحدة، حين توجه إلى الإسرائيليين ومن يساندونهم قائلا: «لا تُسقطوا غصن الزيتون من يدي».

غليان اجتماعي: تعبير مجازي يصوِّر المجتمع الحانق الغاضب من سوء أوضاعه الاقتصادية والسياسية على أنه سائل يغلي.

فصل عنصري: مفهوم مستنبت من الظروف السياسية والاجتماعية التي مرت بها جنوب أفريقيا بين العام 1948 والعام 1990 ويستند إلى ذرائع دينية وفلسفية اعتنقها الحزب القومي الحاكم، وتقوم على فصل المناطق التي يقطنها البيض عن تلك التي يقطنها السود، وكذلك الفصل بينهما في المدارس والشواطئ والنقل، فيما كان السود بلا تمثيل سياسي، ومحظور عليهم مزاولة مهن معينة.

فوز ساحق: نصر كبير يحققه طرف أو جانب واحد، مثلما يحدث في مباراة لكرة القدم أو مباراة للملاكمة.

القاع الضبابي: مصطلح يحمل قدرا كبيرا من الاستهجان، أطلقته وسائل الإعلام على وزارة الخارجية الأمريكية، التي يقع مقرها في أكثر منطقة يغشاها الضباب في واشنطن دي. سي. وقد امتد الاصطلاح من هذا التوصيف المادي إلى مجاز يصف السياسة الخارجية الأمريكية برُمَّتها بأنها غير واضحة أو ضبابية.

القاعدة الشعبية: حركة سياسية نابتة من رحم المجتمع، وتعكس مكوناته واتجاهاته.

قانون الزناد: وهو قانون يصبح حيز التنفيذ تلقائيا بمجرد حدوث متغير آخر.

قلب العالم: استعارة تصور العالم باعتباره جسدا، وتجعل قلبه هو البقعة الجغرافية الأهم التي تتيح السيطرةُ عليها السيطرةَ على العالم بأسره، وفق ما تصور العالم البريطاني هالفورد جون ماكيندر في كتابه «المحور الجغرافي للتاريخ» الذي رأى النور في العام 1904. ويعتقد ماكيندر أن التاريخ السياسي سلسلة من صراعات الإمبراطوريات والدول للسيطرة على هذا القلب. وأريد بهذه النظرية ضرورة تصدي بريطانيا للتوسع الروسي في منطقة الخليج العربي. وقد عدل

ماكيندر نظريته في العام 1943 في كتابه «التنافس الأمريكي الروسي في الشرق الأوسط»، حيث رأى أن للعالم قلبين، يربط بينهما الوطن العربي. لكن معظم افتراضات هذه النظرية انهارت بانهيار الاتحاد السوفييتي في العام 1991.

القوة الصلبة: تعبير عن ركائز القوة المادية التي تمتلكها الدولة مثل الموارد الطبيعية، والموقع الجغرافي، والقوى البشرية في كمها وكيفها، والإمكانيات الاقتصادية، والقدرات العسكرية.

القوة الناعمة: تعبير عن ركائز القوة اللينة والمعنوية التي تملكها دولة مثل ما تنتجه من معارف وفنون وما يحل في نفوس أفرادها من طاقة روحية، وما في رؤوسهم من معارف وعلوم.

الكتاب الأسود: وُظِّف اللون هنا بغية إضفاء صورة سيئة على فترة حكم سياسي، فالكتاب كان قد ألفه مكرم عبيد بعد فصله من حزب الوفد، يعدِّد فيه جوانب من الفساد الذي وصم الوزارة الوفدية، ليطلق على أيام حكمها «العهد الأسود». وكانت نواة الكتاب عبارة عن عريضة على هيئة استجواب برلماني تقدم به عبيد في مجلس النواب، مستغلا ما مكنه منه منصبه باعتباره وزير مالية في وزارة النحاس باشا من معلومات مهمة حول وقائع رشى ومحسوبية وكسب غير مشروع. وقد عاد المنصف المرزوقي وقت أن كان رئيسا لتونس إلى استعمال العنوان نفسه لكتاب أصدره عن إدارة الإعلام والتواصل برئاسة الجمهورية أواخر نوفمبر 2013، وسمه بـ «منظومة الدعاية تحت حكم ابن علي... الكتاب الأسود»، وتناول فيه أوضاع الإعلام في ظل حكم زين العابدين بن علي، كاشفا عن المؤسسات والكتاب والمثقفين الذين تعاونوا مع نظامه. وقد استعمل اللون الأسود لأداء دلالات سياسية وثقافية أكثر عمقا، وتجلى هذا في هيئة «المسيح الأسود» التي أبدعها المسيحيون الأفارقة لتمييز أنفسهم عن المسيحيين الأوروبيين، الذين قدموا لهم الإنجيل بيد، وسرقوا أرضهم باليد الأخرى. واستعمل الروائي عبدالرحمن منيف اللون نفسه لوصف العراق بأنها «أرض السواد»، غير مقتصر في هذا على التعبير عن خصوبة تربة العراق التي يغذيها نهران بطمي عفيٍّ، بل عن أوضاعه السياسية القائمة في ظل حكم استبدادي في عهد صدام حسين.

متعقب الخيول: هو مرشح متصوَّر يدافع عن خصومه ويوحدهم عادة داخل حزب سياسي واحد.

المرشح المظلِّي: وهو مرشح عن منطقة أو دائرة لا يقيم فيها، فيبدو أشبه بالذين يهبطون بالمظلة من علٍ.

مرشح الورقة: وهو مرشح صوري، أو شكلي، موجود على ورقة الاقتراع، لكنه لا يبذل أي جهد في سبيل حمل الناس على انتخابه. وقد يكون هذه المرشح باحثا عن شهرة أو شغب في ركاب السياسة، أو مدفوعا من قِبل مرشح آخر له فرصة حقيقية، كي يشتت به الأصوات التي من الممكن أن تذهب إلى منافس له.

مسيرة السلام: هو مصطلح صاحَب بقوةٍ انطلاقَ مؤتمر مدريد في العام 1991 الذي اجتمعت فيه أطراف عربية مع مفاوضين إسرائيليين. وحمل الاصطلاح صورا عديدة، منها أن المتفاوضين في رحلة طويلة لبلوغ السلام، وأن كثيرين ممن يوافقونهم في مسعاهم هذا يهمون خلفهم في حشد كبير للوصول إلى الهدف ذاته، ومنها أيضا ما يدل على أن تحقيق السلام العادل والشامل يحتاج إلى صبر وبذل جهد مُضنٍ. وقد زاحمت هذا التعبير المجازي مصطلحات أخرى مثل «عملية السلام» و«سلام الشجعان» و«مسارات التفاوض»... إلخ.

مطاردة الساحرات: المطاردة الهستيرية للخصوم السياسيين بغية الإجهاز عليهم، مثلما كان يُفعَل تاريخيا مع الساحرات في المجتمعات الغربية.

المقاتل الشبح: أُطلِق الاصطلاح على مقاتلي داعش، وإن كان له امتداد في زمن أبعد، قياسا إلى أن التخفي والمفاجأة باتا يمثلان عنصرا حاسما في الحروب الحديثة، حيث أسلحة الهجوم المستترة، وأدوات الدفاع الخفية، والقدرة على التسلل، والمراوغة. ونظرا إلى أن مقاتلي التنظيم يعتمدون على نمط من حرب العصابات يقوم على الكرِّ والفرِّ، وصناعة الكمائن، ومفاجأة الخصوم، فقد أطلق خبراء عليهم وصف «الأشباح»، مستندين إلى الخبرات الميدانية والشهادات والإفادات التي ذكرها مَن نازلوا داعش، أو إلى حديث الدواعش عن أنفسهم، وأسلوبهم في القتال.

النمور الآسيوية: مجموعة من بلدان آسيا، حققت مستويات لافتة من النمو الاقتصادي، وتبنت برامج تنموية في إطار «اقتصاد السوق»، وتضم هذه

الدول نمورا بالغة هي هونغ كونغ واليابان وكوريا الجنوبية وسنغافورة وتايوان، وأخرى عُدَّت من الأشبال وهي إندونيسيا وماليزيا وتايلاند والصين، وهناك من وصفها مجازيا أيضا باسم «التنين الآسيوي». وقبل هذا كان لفظ «نمِر» يطلق على الولايات المتحدة الأمريكية في بعض الأدبيات إبان الحرب الباردة، وقد أراد السوفييت التقليل من قوته فوصفوه وقتها بأنه «نمِر من ورق».

هجرة الأدمغة: مصطلح استعاري يصور الأدمغة على أنها أشخاص بوسعهم التحرك والرحيل، وإن كان هذا الكل يدلل على جزء وهو رؤوس العلماء والخبراء في مختلف فروع العلم الذين يضيق بهم الحال في بلادنا، فيهاجرون إلى بلاد تفتح لهم الطريق للتحقُّق والتمكن، وتوفر لهم رزقا سخيا. وهناك من يطلق على هذه الظاهرة: «نزيف العقول»، وهي استعارة أخرى.

الهوامش

Withe

تقديم

(1) عبدالله الحراصي، «دراسات في الاستعارة المفهومية» (مسقط، مؤسسة عُمان للصحافة والنشر والإعلان ـ كتاب نزوى، 2002) الطبعة الأولى، ص7.

(2) جيروم كاجان، «ما الانفعال؟.. التاريخ، والقياس، والمعاني»، ترجمة: منال زكريا حسين، محمد سعد محمد، مراجعة: د. قدري حفني، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2012) الطبعة الأولى، ص73.

(3) جيرارد ستين، «فهم الاستعارة في الأدب: مقاربة تجريبية تطبيقية»، ترجمة: محمد أحمد حمد، مراجعة: شعبان مكاوي، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005) الطبعة الأولى، ص21.

(4) سلامة موسى، «البلاغة العصرية واللغة العربية» (الإسكندرية، سلامة موسى للنشر والتوزيع، 1964) الطبعة الثالثة، ص16.

(5) ج. هيليس ميلر، «عن الأدب»، ترجمة: سمر طلبة، مراجعة: د. ماهر شفيق فريد، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2015) الطبعة الأولى، ص68.

(6) أندرو ديلاهونتي، شيلا ديجنن، بيتي ستوك (محررون)، «قاموس الإحالات الضمنية»، ترجمة: أيمن حلمي، عاطف عثمان، أحمد الروبي، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2014) الطبعة الأولى، ص9 و13.

(7) عبدالملك مرتاض، «نظرية البلاغة... متابعة لجماليات الأسلبة العربية»، (أبوظبي، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث ـ أكاديمية الشعر، 2011) الطبعة الأولى، ص235.

الفصل الأول

(1) جلال الدين السيوطي،«الأشباه والنظائر في النحو»، (بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت) المجلد الأول، ص5.

(2) صلاح عبدالصبور، «أحلام الفارس القديم»، (بيروت، دار الآداب، 1964) الطبعة الأولى، قصيدة «مذكرات الصوفي بشر الحافي».

(3) انظر:

BronislwMalinowski,Coral Gardens and their Magic. Vol. II. Dover 1978, page: 53

(4) انظر:

Anna Wierzbicka: Semantics, Culture, and Cognition. Oxford University Press 1992, Page: 119.

(5) موريس دوفرجيه، «علم الاجتماع السياسي»، ترجمة: د. سليم حداد، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991)، الطبعة الأولى، ص100.

(6) مجدي رياض، «فلاسفة قتلتهم السياسة»، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2014) الطبعة الأولى، ص14.

(7) أوغدن وريتشاردز، «معنى المعنى: دراسة لأثر اللغة في الفكر ولعلم الرمزية»، ترجمة وتقديم: د. كيان أحمد حازم يحيى (بيروت، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2015)، الطبعة الأولى، ص58 و59.

(8) غوستاف لوبون، «سيكولوجية الجماهير»، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، (بيروت، دار الساقي، 2015)، الطبعة السادسة، ص116.

(9) المرجع السابق، ص120.

(10) انظر:

Shirly Brice Heath: Ways with Words. Cambridge University Press 1983 pages: 186-187.

(11) انظر:

Walter J. Ong: Orality and Literacy. Methuen 1982, pages: 175, 178, 179.

(12) انظر:

H. G. Widdowson: 'The realization of rules in written discourse' in Explorations in Applied Linguistics. Oxford University Press 1984, page: 39.

(13) انظر:

Benedict Anderson: Imagined Communities. Verso 1983, pages: 80, 81

(14) انظر:

James Gee: Social Linguistics: Ideologies in Discourse. The Falmer Press 1990, pages: 142-143.

(15) انظر:

Bill Cope and Mary Kalantzis (Eds.): The Power of Literacy. A Genre Approach to Teaching Writing. University of Pittsburgh Press 1993, page: 7.

(16) باسكال بيك وآخرون، «أجمل قصة عن اللغة»، ترجمة: ريتا خاطر، مراجعة: د.ميشال زكريا، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009) الطبعة الأولى، ص209 و210.

(17) محيي الدين صبحي، «اللغة والإرادة القومية»، كتاب «قضايا عربية في الوحدة العربية وقضايا المجتمع العربي» (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993) الطبعة الأولى، ص103.

(18) سعيد الوجاني، «الاستعارة في اللغة السياسية»، موقع «الحوار المتمدن»، 12أغسطس2013، http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=372904

(19) نيقولا ميكافيللي، «الأمير»، ترجمة: أكرم مؤمن،(القاهرة، مكتبة ابن سينا، 2004)، ص113ـ116.

(20) نور الدين علوش، «الفلسفة الأمريكية المعاصرة: نماذج مختارة»، (بيروت، الرافدين، 2016)، الطبعة الأولى، 2016، ص51.

(21) سامي خشبة، «مفكرون من عصرنا»، (القاهرة، المكتبة الأكاديمية، 2001) الطبعة الأولى، ص248ـ250.

(22) فرانسيس وين، «رأس المال لكارل ماركس.. سيرة»، ترجمة ثائر ديب، (الرياض، مكتبة العبيكان، 2007)، الطبعة الأولى، ص101 و102.

(23) يوسف أبو الحجاج، «مذكرات أدولف هتلر»، (القاهرة: الدار الذهبية للنشر والتوزيع، 2018)، الطبعة الأولى، ص73ـ75.

(24) ستانلي أرونوفيتز، «تشارلز ميلز واليسار الجديد»، ترجمة: فادي ملحم، مراجعة: عماد شيحة، (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، الطبعة الأولى، ص56.

(25) د. بوبكر بوخريسة، «ماكس فيبر، الدولة والبيروقراطية» (الجزائر، مركز الكتاب الأكاديمي، 2015)، الطبعة الأولى، ص2015.

(26) لمزيد من التفاصيل انظر:

World Media Handbook,United Nations. Dept. of Public Information,United Nations Department of Public Information, 1995, p: 315.

(27) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(28) Divid R. Novak, Ideology, in: Criag R. Scott and Laurie Lewis, The International Encyclopedia of Organizational Communication ,Wiley Blackwell , 1st Edition, 2017Volume 1, p; 1185.

(29) لمزيد من التفاصيل انظر:

Irvine Schiffer, Charisma: A Psychoanalytic Look at Mass Society, University of Toronto Press, 1st.Edition, 1973.

(30) محمد الولي، «الاستعارة الحجاجية بين أرسطو وشايمبيرلمان»،

https://www.aljabriabed.net/n61_07alwali.htm

(31) توماس آ. سلوان، «موسوعة البلاغة»، ترجمة: عدد من المترجمين، إشراف وتقديم: د. عماد عبداللطيف، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2016)، الطبعة الأولى، الجزء الثالث، ص320ـ325.

(32) أندرو إدغار، بيتر سيدغويك، «موسوعة النظرية الثقافية: المفاهيم والمصطلحات الأساسية»، ترجمة: هناء الجوهري، مراجعة وتقديم وتعليق: محمد الجوهري، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2009)، الطبعة الأولى، ص128 و129.

(33) د. عبدالسلام المسدي، «الفكر العربي بين لغة السياسة وسياسة اللغة»، جريدة «الاتحاد»، 5 مايو 2011.

(34) انظر:

R. B. Lepage and Andree TabouretKeler: Acts of Identity. Cambridge University Press 1985, page: 14.

(35) انظر:

RogerioMeranda de Almeida, Nietzsche and Paradox, translated by: Mark S. Roberts, State University of New York Press,1st Edition, 2006, p: 182.

(36) راوِية راشد، «يوسف وهبي.. سنوات المجد والدموع»، (القاهرة، دار الشروق، 2016) الطَبعة الأولى، ص23.

(37) عماد عبداللطيف، «بلاغة الحرية: معارك الخطاب السياسي في زمن الثورة»، (القاهرة، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2012)، الطبعة الأولى، ص11.

(38) لمزيد من التفصيل حول هذه المسألة المهمة، انظر:

-إيمري نف، «المؤرخون وروح الشعر»، ترجمة: د. توفيق إسكندر، مراجعة وتقديم: محمد شفيق غربال، (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1961)، الطبعة الأولى.

(39) د. أحمد أبو زيد، «هوية الثقافة العربية»، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة مكتبة الأسرة، 2013)، الطبعة الثانية، ص172 و173.

(40) فلوريان كولماس، «اللغة والاقتصاد»، ترجمة: د. أحمد عوض، مراجعة: عبدالسلام رضوان،(الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة «عالم المعرفة» نوفمبر 2000، العدد 263)، الطبعة الأولى، ص7ـ33.

(41) كريستيان تيليغا، «علم النفس السياسي»، ترجمة: أسامة الغزولي، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة «عالم المعرفة»، مايو 2016، العدد 436) الطبعة الأولى، ص164.

(42) د. عبدالسلام المسدي، «فضاء التأويل»، (دبي، دار الصدى، كتاب مجلة دبي الثقافية، 2012)، الطبعة الأولى، ص166.

(43) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(44) د. عبدالسلام المسدي، «الفكر العربي بين لغة السياسة وسياسة اللغة»، جريدة «الاتحاد»، مرجع سابق.

(45) د. رانيا فوزي سعد عيسى، «تحليل لغة الخطاب السياسي في صحف المعارضة المصرية جريدة الدستور نموذجا»، دراسة غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ص17 و18.

(46) لمزيد من التفاصيل عن هذا الأمر، انظر المرجع السابق.

(47) شهد القرن العشرون تطورات جديدة أثرت في مفهوم القوة ومكانة الدولة، فصدرت مؤلفات جورج كاتلين 1927، وجولد هامر وشيلز 1939، ومؤلفات مدرسة شيكاغو خصوصا تشارلز ميريام 1934، ثم هارولد لاسكي 1936، ومورتون كابلان 1940، حتى برز هانز مورجنثاو بمؤلفه الشهير: «السياسة بين الأمم والسعي من أجل القوة والسلام» في العام 1948، وتبعه عدد من المنظرين مثل مارسيني 1962 في مؤلفه «قياس القوة الاجتماعية» إلى أن ظهرت محاولات كلاين لقياس قوة الدولة باستخدام الأسلوب الكمي.
لكن يبقى كتاب مورجنثاو الأهم في تناول القوة الخشنة أو الصلبة للدولة، انظر:
ـ هانز. جي مورجنثاو، «السياسة بين الأمم: الصراع من أجل السلطان والسلام»، تعريب وتعليق: خيري حماد، ثلاثة أجزاء، (القاهر: الدار القومية للطباعة والنشر)، سلسلة (كتب سياسية) 1965.

(48) صاحب مفهوم «القوة الناعمة» هو الأمريكي جوزيف ناي، انظر لمزيد من التفاصيل:
- جوزيف س. ناي، «القوة الناعمة.. وسيلة النجاح في السياسة الدولية»، ترجمة: د. محمد توفيق البجيرمي، مراجعة: د. عبدالعزيز عبدالرحمن الثنيان، (الرياض، العبيكان للنشر، 2007)، الطبعة الأولى.

(49) انظر:
Edward Sapir: Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality. Edited by David G. Mandelbaum. University of California Press 1949, page: 162.

(50) أندرو إدغار، بيتر سيدغويك، مرجع سابق، ص13.

(51) د. مصطفى ناصف، «الدراسة الأدبية والوعي الثقافي»، (دبي، مؤسسة سلطان العويس الثقافية، 2004)، ص21.

(52) انظر:
Benjamin Lee Whorf: Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf. Edited by John B. Carroll. Massachusetts Institute of Technology Press 1956, pages: 212, 221

(53) انظر:
Alastair Pennycook: The Cultural Politics of English as an International Language. Longman 1994, page: 13.

(54) انظر:
Braj B. Kachru: 'The alchemy of English, Social and Functional power of non-native varieties' in CherisKramarea, Muriel Schulz, and William M. O'Barr (Eds.): Language and Power. Sage 1984, pages: 190, 191.

(55) انظر:

R. Brown and A. Gilman: The Pronouns of power and solidarity, in Pier Paolo Giglioli (Ed.): Language and Social Context, Penguin 1972, pages: 266, 269-270.

الفصل الثاني

(1) برتراند راسل، «فلسفتي كيف تطورت؟»، ترجمة وتصدير: عبدالرشيد الصادق المحمودي، مراجعة: زكي نجيب محمود، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2012)، الطبعة الثانية، ص193.

(2) أبو حامد الغزالي، «المستصفى في علم الأصول»، تحقيق: عبدالله محمود عمر (بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت)،الجزء الأول، ص36.

(3) د. نصر حامد أبو زيد، «الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة»، (بيروت ـ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1996)، الطبعة الثالثة، ص6.

(4) حسين عودة هاشم، «التداولية والمجاز: دراسة إبستمولوجية»، العراق، مجلة كلية الآداب بذي قار، العدد الخامس، المجلد الثاني، ص264ـ267.

(5) لاو تسو، «كتاب الطاو»، ترجمة: د. محسن الفرجاني، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، الطبعة الأولى، ص168.

(6) برتراند راسل، مرجع سابق، ص195.

(7) مصطفى ناصف، «لعبة الكتابة»، (دبي، مؤسسة سلطان بن علي العويس الثقافية، 2011)، الطبعة الأولى، ص325.

(8) د. محسن بوعزيزي، «السيميولوجيا الاجتماعية»، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، الطبعة الأولى، ص145.

(9) دانيال تشاندلر، «أسس السيميائية»، ترجمة: طلال وهبة، مراجعة: ميشال زكريا، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008) الطبعة الأولى، ص215.

(10) لودفيغ فويرباخ، «جوهر المسيحية»، ترجمة: جورج برشين، تقديم: نبيل فياض، (بيروت، دار الرافدين، 2016)، الطبعة الأولى، مقدمة الكتاب.

(11) د. عبدالسلام المسدي، «قاموس اللسانيات»، (تونس ـ طرابلس، الدار العربية للكتاب، 1984)، الطبعة الأولى، ص45.

(12) د. عبدالوهاب المسيري، «اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود»، (القاهرة، دار الشروق، 2002)، الطبعة الأولى، ص27.

(13) د. عبدالسلام المسدي، «فضاء التأويل»، مرجع سابق، ص164.

(14) مصطفى ناصف، «لعبة الكتابة»، مرجع سابق، ص318.

(15) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(16) نفسه، ص323.

(17) نفسه، الصفحة نفسها.

(18) نفسه، ص313ـ317.

(19) د. يوسف وغليسي، «إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد»، (بيروت، الدار العربية للعلوم/ الجزائر، منشورات الاختلاف، 2008)، الطبعة الأولى، ص84.

(20) علي أحمد الديري، «مجازات الخطاب السياسي»، جمعية المنبر التقدمي الديموقراطي في البحرين، 15 يونيو، 2003، ولمزيد من التفاصيل، انظر للمؤلف نفسه: «مجازات بها نرى:

كيف نفكر باللغة»، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2006)، الطبعة الأولى.

(21) دانيال تشاندلر، «أسس السيميائية»، مرجع سابق، ص228ـ231.

(22) د.يوسف وغليسي، مرجع سابق، ص84 و85.

(23) أندرو إدجار وبيتر سيدجويك، «مرجع سابق، الطبعة الأولى، ص56.

(24) انظر في هذا الشأن:

ـ ابن قيم الجوزية، «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة»، اختصار: محمد بن الموصلي، تحقيق: د. الحسن بن عبدالرحمن العلوي، (الرياض، أضواء السلف، 2004)، الطبعة الأولى، الجزء الثالث: ص856ـ1089.

ـ د. أحمد سعد محمد سعد، «التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية»، (أبوظبي، نادي تراث الإمارات، 2012)، الطبعة الثانية، ص489ـ490.

ـ عامر علي ياسين، «نظرية ابن القيم الجوزية في مسألة المجاز في القرآن واللغة العربية»، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد الآداب الشرقية، جامعة القديس يوسف، 2000.

ـ مختار محمدي، «حقيقة المجاز بين المنع والجواز في الخطاب القرآني»، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة ابن خلدون، 2012.

(25) ابن رشيق القيرواني، «العمدة في محاسن الشعر وآدابه»، (القاهرة، دار الجيل، 1981)، الجزء الأول، ص265.

(26) بدر الدين الزركشي، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1954)، الجزء الثاني، ص250.

(27) عبدالقاهر الجرجاني، «أسرار البلاغة»، تحقيق: محمود شاكر، (جدة، دار المدني، 1991)، الطبعة الأولى، ص339.

(28) أبو محمد بن قتيبة الدينوري، «تأويل مشكل القرآن»، (بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت)، ص99.

ولشرح هذه النقطة، انظر: د. عبدالعظيم إبراهيم محمد المطعني، «المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار»، (القاهرة، مكتبة وهبة، 1995)، الطبعة الأولى، ص5.

(29) د. لطفي عبدالبديع، «فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث»، (جدة، النادي الأدبي الثقافي، 1986)، الطبعة الثانية، ص36.

(30) د. ثروت مرسي، «في التداوليات الاستدلالية: قراءة تأصيلية في المفاهيم والسيرورات التأويلية»، (عمان، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2018) الطبعة الأولى، ص88.

(31) عبدالقاهر الجرجاني، «دلائل الإعجاز»، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000)، ص66ـ67.

(32) ابن قتيبة، «تأويل مشكل القرآن»، تحقيق: السيد أحمد صقر، (القاهرة، دار التراث، 1973)، الطبعة الثانية، ص20ـ21.

(33) ابن قيم الجوزية، «الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان»، تحقيق: د. عطية نايف عبدالله الغول، (عمان، دار الجنان للنشر والتوزيع، 2014)، الطبعة الأولى، ص21.

(34) بقراءة نافع والحسن وشيبة وأبان عن عاصم.

(35) انظر: علي بن محمد الآمدي، «الإحكام في أصول الأحكام»، تحقيق: عبدالرازق عفيفي (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، 2003)، الطبعة الأولى، الجزء الأول، ص29ـ55.

(36) أبو عثمان ابن جني، «الخصائص»، تحقيق: محمد علي النجار،(القاهرة، المكتبة العلمية، د.ت)، الجزء الثاني، ص442.

(37) جلال الدين السيوطي، «المزهر في علوم اللغة وأنواعها»، تحقيق: فؤاد علي منصور، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2014) الطبعة الأولى، الجزء الأول، ص291.

(38) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(39) ضياء الدين ابن الأثير، «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر»، تقديم وتعليق: د. أحمد الحوفي، د. بدوي طبانة (القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1959)، الطبعة الأولى، الجزء الأول، ص84.

(40) فخر الدين الرازي، «المحصول في علم أصول الفقه»، تحقيق: طه جابر العلواني، (بيروت، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، 1999)، الطبعة الأولى، الجزء الأول، ص334.

(41) أبو يعقوب السكاكي، «مفتاح العلوم»، تحقيق: د. عبدالحميد هنداوي، (بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت)، ص496.

وانظر كذلك: أحمد مطلوب، «معجم المصطلحات البلاغية وتطورها»، (بغداد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1983)، الطبعة الأولى، الجزء الأول، ص588ـ605.

(42) د. نصر حامد أبو زيد، «الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة»، مرجع سابق، ص5.

(43) محمد التهامي الحراق، «في بهاء اللغة الصوفية»، موقع «مؤمنون بلا حدود»، 1 نوفمبر 2013،

http://www.mominoun.com/articles/%D9%81%D9%8A

(44) د. عبدالوهاب المسيري، «اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود»، مرجع سابق، ص13.

(45) انظر:

John J. Gumperz and Stephen C. Levinson: 'Introduction: Linguistic Relativity re-examined' in J.J. Gumperz and S.C. Levinson (Eds.): Rethinking Linguistic Relativity. Cambridge University Press 1996, page: 1.

(46) انظر:

Edward Spir: Selected Writings of Edward Spir in Language,Culture and Personality. Edited by David G. Mandelbaum. University of California Press 1949, pages: 157-159.

(47) انظر:

Ben Rampton: CROSSING: Language and Ethnicity among Adolescents. Longman 1995, pages: 280, 313.

(48) انظر:

Steven Pinker: The Language of Instinct. Harper 1995, pages: 60 and 61.

(49) انظر:

Bronislaw Malinowski: 'The Problem of Meaning in Primitive Language' in C.K. Ogden and I.A. Richards (Eds): The Meaning of Meaning. Harcourt Brace 1923, Pages: 457-8.

(50) انظر:

Clifford Greetz: The Interpretation of Cultures. Basic Books. 1973, pages: 12, 13, 14.

(51) وورين يد، كارين لج، فيليب هراري، «السياسة والسلطة»، ترجمة: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، (أبوظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2012)،

الطبعة الأولى، ص258 و259.

(52) د. عبدالغفار مكاوي، «نداء الحقيقة.. مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهيدجر»، (القاهرة، دار شرقيات للنشر والتوزيع، 2002)، الطبعة الأولى، ص39 و40.

(53) د. سعيد علي عبيد، «فلسفة الأخلاق عند برتراند راسل» (القاهرة، نيو بوك للنشر والتوزيع، 2017)، الطبعة الأولى، ص28.

(54) ديفيد هوبكنز، «الدادائية والسريالية.. مقدمة قصيرة جدا» ترجمة: أحمد محمد الروبي، مراجعة: محمد فتحي خضر، (القاهرة، مؤسسة هنداوي للثقافة والتعليم، 2016)، الطبعة الأولى، ص71.

(55) لمزيد من التفاصيل، انظر: الحسين أخدوش، «الفن بديلا للحقيقة في فلسفة نيتشه»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود،

https://www.mominoun.com/pdf1/2019-03/elfan_badil.pdf

(56) أندرو إدجار وبيتر سيدجويك، مرجع سابق، ص56 و57.

(57) رولان بارت، «أساطير»، ترجمة: سيد عبدالخالق، (القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1995)، الطبعة الأولى، ص22.

(58) المرجع السابق، ص33.

(59) إمبرتو إيكو، «العلامة: تحليل المفهوم وتاريخه»، ترجمة: سعيد بنكراد، مراجعة: سعيد الغانمي (أبوظبي: مشروع كلمة/ بيروت، المركز الثقافي العربي، 2007)، الطبعة الأولى، ص210 و211.

(60) عبدالله الغذامي، «النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية» (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000)، الطبعة الأولى، ص67ـ69.

(61) أندرو إدجار وبيتر سيدجويك، مرجع سابق، ص57.

(62) المرجع السابق، ص58.

(63) عبدالقاهر الجرجاني، «أسرار البلاغة»، مرجع سابق، ص121 وص257 و258.

(64) السكاكي، «مفتاح العلوم»، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1987)، الطبعة الثانية، ص358.

(65) أبو الحسن أحمد بن فارس، «الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها»، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1997) الطبعة الأولى، ص149.

(66) سعيدة مداس، «المجاز في دلائل الإعجاز لعبدالقاهر الجرجاني: دراسة تداولية»، رسالة ماجستير غير منشورة، الجزائر، كلية الآداب، قسم الآداب واللغة العربية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2016، ص11ـ13.

(67) ابن جني، «الخصائص»، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص447.

(68) انظر على سبيل المثال: الجاحظ «البيان والتبيين»، تحقيق: عبدالسلام هارون، (القاهرة، مكتبة الخانجي، 1990)، الطبعة السابعة، الجزء الأول، ص143 و144.

(69) انظر:

Bauman. Z, Thinking Sociologically: An Introduction for Everyone, Cambridge,MA: Basil Blackwell, 1990,p; 171.

(70) عبدالسلام المسدي، «فضاء التأويل»، مرجع سابق، ص169.

(71) السيد يس، «تحليل الخطاب السياسي للرؤساء»، جريدة «الاتحاد»، أبوظبي، 2 يوليو 2015.

(72) د. عماد عبداللطيف، «تحليل الخطاب السياسي في العالم العربي.. التاريخ والمناهج والآفاق»، مجلة «البلاغة وتحليل الخطاب»، العدد (6) 2015، ص111.

(73) د. وليد عبدالحي، «لغة الخطاب السياسي: المشكلة والحل»، محاضرة بجامعة اليرموك، الأردن، الخميس 21 نوفمبر 2013.

(74) المرجع السابق.

(75) د. رانيا فوزي سعد عيسى، مرجع سابق، ص13ـ15.

(76) نفسه، ص15 و16.

(77) د. عماد عبداللطيف، «أهم الكتاب الخفيين في إنتاج الخطاب السياسي العربي.. هيكل بين المسرح والكواليس»، صحيفة «الأهرام»، 24 فبراير 2017.

(78) د. مصطفى ناصف، «لعبة الكتابة»، مرجع سابق، ص323 و324.

(79) د. سيد ضيف الله، «صورة الشعب بين الشاعر والرئيس: فؤاد حداد»، (القاهرة، الكتب خان للنشر والتوزيع، 2015)، الطبعة الأولى، ص49.

(80) لمزيد من التفاصيل انظر:

Paul Chilton and Christina Schaffner, Discourse and Politics, in: TeunAdrianus van Dijk,Discourse as Social Interaction (Editor) SAGE Publications, 1st Edition,p: 206 – 230.

(81) عبدالسلام المسدي، «فضاء التأويل»، مرجع سابق، ص215 و216.

(82) والتر ج. أونج، «الشفاهية والكتابية»، ترجمة: د. حسن البنا عز الدين، مراجعة: د. محمد عصفور (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، فبراير 1994، العدد 182) الطبعة الأولى، ص99ـ103.

(83) مصطفى ناصف، «لعبة الكتابة»، مرجع سابق، ص327.

(84) إيلينا سيمينو، «الاستعارة في الخطاب»، ترجمة: عماد عبداللطيف وخالد توفيق، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2013)، الطبعة الأولى، ص196ـ197.

(85) كاترين كيربرات ـ أوريكيوني، «المضمر»، ترجمة: ريتا خاطر (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008)، الطبعة الأولى، ص526.

(86) غوستاف لوبون، «سيكولوجية الجماهير»، مرجع سابق، ص122.

(87) د. إمام عبدالفتاح إمام، «معجم ديانات وأساطير العالم»، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996)، الطبعة الأولى، المجلد الثالث، ص441.

(88) انظر: د. جابر عصفور، «غواية التراث»، (القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 2011)، الطبعة الأولى، ص259-347.

الفصل الثالث

(1) لمزيد من التفاصيل عن هذه النقطة، انظر على سبيل المثال:

Andreas Musolff,Political Metaphor Analysis: Discourse and Scenarios, Bloomsbury Publishing, 1st Edition, 2016.

(2) انظر:

JernejPlkalo, Mechanical Metaphors in Politics, in: Terrell Carver and JernejPlkalo, Editors, Political Language and Metaphor Interpreting and Changing The World, London, New York, Routledge, 1st Edition, 2008.

(3) انظر:

Martin Landu, On The Use of Metaphor in Politial Analysis, Johns Hopkins University Press, 1961.

(4) انظر تقديم د. سمير مندي لكتاب «الذاكرة والجسد»، بول ريكور، «الذاكرة والجسد: حوارات»، ترجمة وتقديم: د. سمير مندي، (عمان، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2016)، الطبعة الأولى، ص13 و15.
(5) عبدالله الحراصي، «دراسات في الاستعارة المفهومية»، مرجع سابق، ص140–153.
(6) لمزيد من التفاصيل انظر: د. جمال سند السويدي، «أحداث غيرت التاريخ»، (أبوظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2018)، الطبعة الأولى.
(7) لمزيد من التفاصيل، انظر: روبرت هـ ثاولس، «التفكير المستقيم والتفكير الأعوج»، ترجمة: حسن سعيد الكرمي، مراجعة: صدقي عبدالله حطاب، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،سلسلة عالم المعرفة، أغسطس 1979، العدد 20)، الطبعة الأولى.
(8) جورج لايكوف ومارك جونسون، «الاستعارات التي نحيا بها»، ترجمة: عبدالمجيد جحفة، (الدار البيضاء، دار توبقال، 2009)، الطبعة الثانية، ص15.
(9) د. عماد عبداللطيف (محرر)، «ضد البلاغة.. الخطابة والسلطة والتضليل عند أفلاطون»، (القاهرة، دار العين للنشر، 2017)، الطبعة الأولى، ص57ـ59.
(10) المرجع السابق، ص124ـ126.
(11) أرسطو، «فن الشعر»، ترجمة: د. إبراهيم حمادة، (القاهرة، هلا للنشر والتوزيع، 1999)، الطبعة الأولى، ص 229.
(12) المرجع السابق، ص21.
(13) توماس هوبز، «اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة»، ترجمة: ديانا حبيب حرب، بشرى صعب، مراجعة: د. رضوان السيد، (أبوظبي، دائرة الثقافة والسياحة ـ مشروع كلمة، 2011)، الطبعة الأولى، ص41.
(14) إيلينا سيمينو، «الاستعارة في الخطاب»، مرجع سابق، ص197 و198.
(15) المرجع السابق، ص80 و82.
(16) د. مصطفى ناصف، «الدراسة الأدبية والوعي الثقافي»، مرجع سابق، ص104.
(17) المرجع السابق، ص103.
(18) حاييم برلمان، «نحو نظرية فلسفية في الحجاج» ترجمة: أنوار طاهر، موقع «حكمة» 4 سبتمبر 2015،

https://hekmah.org/%D9%86%D8%AD%D9%88-%D9%86

(19) انظر مقدمة: د. فؤاد زكريا، لكتاب «جمهورية أفلاطون»، (دبي، مؤسسة سلطان العويس بن علي الثقافية، 2010)، ص172 و173.
(20) د. فؤاد بن أحمد، «تمثيلات واستعارات ابن رشد: من منطق البرهان إلى منطق الخطابة»، (بيروت، منشورات ضفاف/ الجزائر، منشورات الاختلاف، 2012)، الطبعة الأولى، ص11ـ14.
(21) سعيد الوجاني، «الاستعارة في اللغة السياسية»، مرجع سابق.
(22) انظر:

Elisabeth Elrefaie, Metaphor in Political Cartoons: Explaing audience Responses, in: Charles J. Forcevilleand EduardouriosAparisi,Editors, Mouton de Gruyter. Berlin, New York, 2009.

(23) آرثر أيزابرجر، «النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية»، ترجمة: وفاء إبراهيم، رمضان بسطاويسي، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2003)، الطبعة الأولى، ص136 و137.
(24) انظر:

Hanne Penninck.An analysis of metaphor used in political speeches responding to the financial crises of 1929 and 2008. Gent University, FaculteitLetteren&Wijsbegeerte, Master in de MeertaligeCommunicatie, 2014., https://lib.ugent.be/fulltxt/RUG01/002/162/198/RUG01-002162198_2014_0001_AC.pdf

(25) انظر:

NikolinaBorČiĆ& others, Conceptual Metaphor in Political Communication, PhD Zagreb University, Faculty of Political Science, 2016.

(26) انظر:

Thomas Fisher,Our Political Metaphor Problem,https://www.huffingtonpost.com/thomas-fisher/political-metaphors_b_2586450.html

(27) لمزيد من التفاصيل، انظر: إيلينا سيمينو، مرجع سابق.

(28) علي بن عبدالعزيز الجرجاني، «الوساطة بين المتنبي وخصومه»، تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، علي محمد (القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د. ت)، الطبعة الثالثة، ص323.

(29) انظر:

Lionel Wee, Class – inclusion and Correspondence Model as Discourse Type, Framework for Approaching Metaphorical Discourse language in Society,2005, VOL 34, NO 2A, P 224.

(30) جورج لايكوف ومارك جونسون، مرجع سابق، ص12.

(31) نفسه، ص12.

(32) نفسه، الصفحة نفسها.

(33) نفسه، ص21ـ23.

(34) انظر:

Political metaphor, a matter of purposeful style on the rational, emotional and strategic purposes of political metaphor, CarolaSchoor, Maastricht University, the Netherlands. https://benjamins.com/catalog/msw.5.1.05sch/fulltext/msw.5.1.05sch.pdf

(35) أبو منصور الثعالبي، «فقه اللغة وسر العربية»، حققه ورتبه ووضع فهارسه: مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري، عبدالحفيظ شلبي، تقديم: د. محمد حماسة عبداللطيف، (القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2008)، ص382 و383.

(36) إيلينا سيمينو، مرجع سابق، ص197.

(37) لمزيد من التفاصيل، انظر:

Le livre des metaphors, Marc Fumaroli. Robert Laffont - Paris- 2012. 1120.p

وقد اعتمد الباحث هنا على العرض الوافي للكتاب الذي أوردته صحيفة «البيان» الإماراتية، في 27 يناير 2013.

(38) أندرو إدجار وبيتر سيدجويك، مرجع سابق، ص55ـ59.

(39) جورج لايكوف ومارك جونسون، مرجع سابق، ص12.

(40) لمزيد من التفاصيل، انظر:

عز الدين العلام، «الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي»، (الكويت،

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، فبراير، 2006، العدد 324)، الطبعة الأولى.

(41) لمزيد من التفاصيل، انظر: د. هشام مشبال، «البلاغة والسرد والسلطة في الإمتاع والمؤانسة»، (عمان، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2015)، الطبعة الأولى.

(42) لمزيد من التفاصيل انظر: د. جابر عصفور، «غواية التراث»، (القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 2011)، الطبعة الأولى، ص259ـ347.

(43) لمزيد من التفاصيل انظر: د. محمد رجب النجار، «جحا العربي»، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، أكتوبر 1978، العدد 10)، الطبعة الأولى.

(44) دوان موسى الزبيدي، «العيد في اللغة والشعر.. شكوى الحال والمآل»، المؤتمر الدولي للغة العربية، 17ـ21 أبريل 2018، دبي، الإمارات العربية المتحدة.

(45) ضياء الدين سردار، ميريل وين ديفيز، «الحلم الأمريكي كابوس العالم»، ترجمة: فاضل جتكر، (الرياض، مكتبة العبيكان، 2006) الطبعة الأولى، ص101 و102.

ولمزيد من التفاصيل انظر: سهام القحطاني، «العذراء والرب: قراءة في الخطاب السياسي الأمريكي»، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2007)، الطبعة الأولى.

(46) ديوان المتنبي، (بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، 1983) قصيدة «لا تشترِ العبد»، ص506.

(47) أ. م. بوشنسكي، «الفلسفة المعاصرة في أوروبا»، ترجمة: د. عزت قرني، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، سبتمبر 1992، العدد 165)، الطبعة الأولى، ص91.

(48) كارل ماركس، «نقد فلسفة الحق عند هيجل»، ترجمة وإعداد: أحمد عبدالستار، موقع «الحوار المتمدن»، 30 يناير 2018،

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=172700

(49) أنتوني جيدنز، «علم الاجتماع»، ترجمة وتقديم: د. فايز الصباغ، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2005)، الطبعة الأولى، ص579.

(50) بول هازار، «أزمة الوعي الأوروبي 1680ـ1715»، ترجمة: د. يوسف عاصي، مراجعة: بسام بركة، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009)، الطبعة الأولى، ص174.

(51) عباس محمود العقاد، «أفيون الشعوب»، (القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013)، ص7 و8.

(52) فردريك نيتشه، «هكذا تكلم زرادشت»، ترجمة: فليكس فارس، (القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014)، ص114.

(53) د. عبدالمنعم الحفني، «موسوعة الفلسفة والفلاسفة»، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1999)، الطبعة الثانية، الجزء الثاني، ص963 و964.

(54) انظر: جي. ر. فيرمان، (محرر)، «بيولوجيا السلوك الديني»، ترجمة: شاكر عبدالحميد، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2015)، الطبعة الأولى.

(55) أنطوني دي كرسبني، كينيث مينوج، «من فلاسفة السياسة في القرن العشرين»، ترجمة وتقديم: د. نصار عبدالله، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012)، الطبعة الأولى، ص90.

(56) ابن عبدربه الأندلسي، «العقد الفريد»، مخطوطة، د. ت، المجلد الأول، ص29.

(57) ميشيل فوكو، «جينيالوجيا المعرفة»، ترجمة: أحمد السطاتي وعبدالسلام بن عبدالعالي، (الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2008)، الطبعة الثانية، ص106.

(58) جورج أورويل، «الطريق إلى رصيف ويجان»، ترجمة: أسعد الحسين، (دمشق، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2010)، الطبعة الأولى، ص107.

(59) بيرت تشابمان، «العقيدة العسكرية: دليل مرجعي»، ترجمة: طلعت الشايب، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2014)، الطبعة الأولى، ص11.

(60) كريس براون، «فهم العلاقات الدولية»، ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، (دبي، مركز الخليج للأبحاث، 2004)، الطبعة العربية الأولى، ص127 و128.

(61) لمزيد من التفاصيل انظر:

توين فان دايك، «الخطاب والسلطة»، ترجمة: غيداء العلي، مراجعة وتقديم: عماد عبداللطيف، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2014) الطبعة الأولى، ص 383-427.

(62) دانا هيلي، «الشعر والسياسة والحرب: تمثيلات الحرب الأمريكية في الشعر الفيتنامي»، في: أندرو هاموند (محرر)، «أدب الحرب الباردة: كتابة الصراع الكوني»، ترجمة: طلعت الشايب، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2015) الطبعة الأولى، ص264.

(63) جون ستون، «الإستراتيجية العسكرية: سياسة وأسلوب الحرب»، ترجمة: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، (أبوظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2014)، الطبعة الأولى، ص167.

(64) لمزيد من التفاصيل، انظر: جورج لايكوف، «حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل»، ترجمة: عبدالمجيد جحفة وعبدالإله سليم، (دار الرباط، دار توبقال للنشر، 2005) الطبعة الأولى.

(65) كريستوفر كوكر، «الحرب في عصر المخاطر»، ترجمة: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، (أبوظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2011) الطبعة الأولى، ص28.

(66) جون ستون، مرجع سابق، ص148.

(67) المرجع السابق، ص171ـ174.

(68) لمزيد من التفاصيل، انظر:

هيرفريد مونكلر، «الإمبراطوريات: منطق الهيمنة العالمية من روما القديمة إلى الولايات المتحدة الأمريكية»، ترجمة: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، (أبوظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2008) الطبعة الأولى.

(69) القس مايكل بريور، «الكتاب المقدس والاستعمار»، ترجمة: وفاء بجاوي، مراجعة: أحمد الشيخ، (القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2006) الطبعة الأولى، ص16 و17.

(70) أحمد عبدالحكيم، «سيناريوهات المؤامرات... هجمات 11 سبتمبر، إخراج دموي برعاية أمريكية»، موقع «إندبندنت عربي»، 10 سبتمبر 2019،

https://www.independentarabia.com/node/54636/

وأريثوسا هي من آلهة الإغريق وتعني الماء.

(71) محمود درويش، «أثر الفراشة»، (بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، 2008) الطبعة الأولى، ص38.

(72) جورج أورويل، «لماذا أكتب؟»، ترجمة: علي مدن، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013) الطبعة الأولى، ص169.

(73) جورج أورويل، 1984»، ترجمة: الحارث النبهان، (بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 2014) الطبعة الأولى.

(74) جراهام إيفانز وجيفري نوينهام، «قاموس بنجوين للعلاقات الدولية»، ترجمة: مركز

الخليج للأبحاث، (دبي، مركز الخليج للأبحاث، 2004) الطبعة الأولى، ص99 و100.

(75) أندرو هاموند (محرر) «أدب الحرب الباردة: كتابة الصراع الكوني»، ترجمة: طلعت الشايب، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2014) الطبعة العربية الأولى، ص9ـ19.

(76) المرجع السابق، ص19 و20.

(77) لمزيد من التفاصيل حول سباق التسلح ونفقاته انظر:

زيد بن محمد الرماني، «اقتصاد السلم والحرب... أرقام وإحصاءات»، (الرياض، مكتبة الرشيد للنشر والتوزيع، 2003) الطبعة الأولى.

(78) راجع: ف. إس. سوندرز، «من يدفع للزمار؟.. الحرب الباردة الثقافية»، ترجمة: طلعت الشايب، تقديم: د. عاصم الدسوقي، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2016) الطبعة الرابعة.

(79) د. عز العرب لحكيم بناني، «الجسم والجسد والهوية الذاتية»، مجلة «عالم الفكر»، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المجلد (37) أبريل ويونيو 2009، ص107.

(80) المرجع السابق، ص119.

(81) ر. س. ليونتن، «البيولوجيا كأيديولوجية/ عقيدة DNA»، ترجمة: د. مصطفى إبراهيم فهمي، (القاهرة، المكتبة الأكاديمية، 1997) الطبعة الأولى، ص18.

(82) والترتروت أندرسون، «عصر الجينات والإلكترونيات»، ترجمة: د. أحمد مستجير، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002) الطبعة الأولى، ص63.

(83) جاك إيلول، «خدعة التكنولوجيا»، ترجمة: د. فاطمة نصر، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008) الطبعة الثانية، ص15.

(84) د. علي محمد رحومة، «علم الاجتماع الآلي: مقاربة في علم الاجتماع العربي والاتصال عبر الحاسوب»، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، يناير 2008، العدد 347) الطبعة الأولى، ص27 و28.

(85) انظر: آر. إيه. بوكانان، «الآلة قوة وسلطة: التكنولوجيا والإنسان منذ القرن السابع عشر حتى الوقت الحاضر»، ترجمة: شوقي جلال، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، يوليو 2000، العدد 259) الطبعة الأولى.

(86) جمشيد إبراهيم، «تبادل الأدوار بين الإنسان والآلة»، موقع «الحوار المتمدن»، 6 سبتمبر 2010،

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=228308

(87) آلان بونيه، «الذكاء الاصطناعي: واقعه ومستقبله»، ترجمة: د. علي صبري فرغلي، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 172، أبريل 1993) الطبعة الأولى، ص17.

(88) باسكال بيك وآخرون، «أجمل قصة عن اللغة»، ترجمة: ريتا خاطر، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009) الطبعة الأولى، ص205 و206.

(89) صحيفة «البيان» الإماراتية، 26 فبراير 2016.

(90) صحيفة «البيان»، 23 فبراير 2018. وانظر كذلك: ندوة «إستراتيجية الذكاء الاصطناعي... الأهداف والمتطلبات»، الشارقة، مركز الخليج للدراسات، مؤسسة «دار الخليج»، 27 فبراير 2018.

(91) د. عبدالوهاب المسيري، «العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة»، (القاهرة، دار الشروق، 2015) الطبعة الثانية، المجلد الثاني، ص452.

(92) لمزيد من التفاصيل انظر: آدم سميث، «ثروة الأمم: بحث في أسباب وطبيعة ثروة الأمم»،

ترجمة: حسني زينة، (بغداد/ بيروت/ أربيل، معهد الدراسات الإستراتيجية،2007) الطبعة الأولى، الجزء الأول، ص145ـ210.

(93) د. إيلي إلياس، «عندما يصل الفساد إلى المرجعية الفاسدة»، جريدة «الجمهورية»، 5 أكتوبر 2012.

(94) د.فؤاد بن أحمد، «تمثيلات واستعارات ابن رشد»، مرجع سابق، ص284.

(95) جورج سباين، «تطور الفكر السياسي»، ترجمة: حسن جلال العروسي، مراجعة: د. عثمان خليل عثمان، وتصدير د. عبدالرازق أحمد السنهوري، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010)، الجزء الأول، ص99.

(96) أرسطو طاليس، «السياسة»، ترجمة: أحمد لطفي السيد، (القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، مختارات الإذاعة والتلفزيون، د. ت)، ص93.

(97) المرجع السابق، ص391.

(98) «جمهورية أفلاطون»، مرجع سابق، ص184.

(99) ابن رشد، «الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون»، ترجمة: أحمد شحلان، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998) الطبعة الأولى، ص77.

(100) أبو نصر الفارابي، «آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها»، (القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013) الطبعة الأولى، ص71 و72.

(101) رسائل إخوان الصفا، المجلد الثالث: «الجسمانيات الطبيعيات والنفسانيات العقليات»، (القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1996)، ص48.

(102) المرجع السابق، ص375-395.

(103) ابن خلدون، «المقدمة» تحقيق: د. علي عبدالواحد وافي، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006) الجزء الثاني، ص536 و537.

(104) أبو عبدالله ابن الأزرق، «بدائع السلك في طبائع الملك»، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007) ص39.

(105) المرجع السابق، ص385ـ402.

(106) توماس هوبز، مرجع سابق، ص319.

(107) جان جاك روسو، «العقد الاجتماعي»، ترجمة: عادل زعيتر، (القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012) ص119.

(108) جون لوك، «في الحكم المدني: مقال في النشأة الحقيقية للحكم المدني ومداه وهدفه»، ترجمة: عبدالكريم أحمد، مراجعة: توفيق إسكندر، (القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2011) ص378.

(109) ستيفن روز وآخرون، «علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية»، ترجمة: د. مصطفى إبراهيم فهمي، مراجعة: د. محمد عصفور، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، أبريل 1990، العدد 148)، الطبعة العربية الأولى، ص379.

(110) لمزيد من التفاصيل انظر:

- د. زكريا إبراهيم، «المبادئ الأولى لهربرت سبنسر»، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994) الطبعة الثانية، ص23ـ35.

- د. علي ليلة، «هربرت سبنسر مؤسس التصور العضوي للمجتمع»، (القاهرة، المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، 2006)، الطبعة الأولى، ص55ـ72.

(111) ستانلي هايمن، «النقد الأدبي ومدارسه الحديثة»، ترجمة: د. إحسان عباس، (بيروت، دار

الثقافة، 1958) الطبعة الأولى، ص302.

(112) وليم شكسبير، «الملك لير» ترجمة: كامل كيلاني، (القاهرة، دار المعارف، د. ت). الطبعة الثانية عشرة.

(113) مريم وحيد، «الجسد والسياسة»، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015) الطبعة الأولى، ص24 و25.

(114) المرجع السابق، ص53.

(115) لمزيد من التفاصيل انظر:

ميشيل فوكو، «المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن» ترجمة: د. علي مقلد، مراجعة وتقديم: مطاع صفدي، (بيروت، مركز الإنماء العربي، 1990) الطبعة العربية الأولى.

(116) دافيد لو بروتون، «سوسيولوجيا الجسد»، ترجمة: عياد أبلال، إدريس المحمدي، (القاهرة، روافد للنشر والتوزيع، 2014) الطبعة الأولى، ص149 و150.

(117) انظر: كرس شلنج، «الجسد والنظرية الاجتماعية»، ترجمة: منى البحر، نجيب الحصادي، (أبوظبي، مؤسسة كلمة، القاهرة، دار العين، 2009) الطبعة الأولى، ص53ـ66.

(118) المرجع السابق، ص150.

(119) ستيفن روز وآخرون، «علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية»، مرجع سابق، ص326.

(120) المرجع السابق، ص332.

(121) نفسه، ص17ـ18.

(122) نفسه، ص335.

(123) نفسه، ص342.

(124) نفسه، ص348.

(125) نفسه، ص349.

(126) نفسه، ص350.

(127) للوقوف على جهد أتاتورك في إنقاذ ما تبقى من الإمبراطورية العثمانية، انظر:

أندرو مانجو، «أتاتورك... السيرة الذاتية لمؤسس تركيا الحديثة»، ترجمة: عمر سعيد الأيوبي، (أبوظبي، دائرة الثقافة والسياحة ـ مشروع كلمة، 2018) الطبعة الأولى.

(128) محمود قاسم، «موسوعة الحضارة المختصرة»، (القاهرة، المكتبة الأكاديمية، 2012) الطبعة الأولى، ص141.

(129) أندرو ويتكروفت، «العثمانيون: تفكيك الصور»، ترجمة: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، (أبوظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2014) الطبعة الأولى، ص225ـ254.

(130) المرجع السابق، ص225.

(131) صحيفة «الفجر»، 11 يناير 2018،

http://www.elfagr.com/2919760

(132) د. شاكر النابلسي، «لماذا أصبح العرب «الرجل المريض» في النظام العالمي؟»، «دويتشفيللا»، 14 يونيو 2012،

http://www.dw.com/ar/%D9%84%D9%85%D8%

(133) د. محمد مفتاح، «التلقي والتأويل... مقاربة نسقية»، (دبي، مؤسسة سلطان بن علي العويس، 2016) ص173.

(134) المرجع السابق، ص193ـ207.

(135) إيلينا سيمينو، مرجع سابق، ص218ـ223.

(136) لمزيد من التفاصيل انظر:

ـ أيمن جادة، «لماذا كرة القدم؟»، (بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2018) الطبعة الأولى.

(137) إدوارد جوليانو، «كرة القدم في الشمس والظل»، ترجمة: صالح علماني، (بيروت، دار طوى، 1995) الطبعة الأولى، ص170.

(138) حول علاقة المثقفين بكرة القدم انظر:

أشرف عبدالشافي، «المثقفون وكرة القدم»، (القاهرة، دار صفصافة للنشر والتوزيع، 2010)، الطبعة الأولى.

(139) رجاء النقاش، «صفحات من مذكرات نجيب محفوظ»، (القاهرة، دار الشروق، 2011) طبعة دار الشروق الأولى، ص38.

(140) رجاء النقاش، «نجيب محفوظ... صفحات من مذكراته وأضواء جديدة على أدبه وحياته»، (القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1998) الطبعة الأولى، ص245.

(141) محمود درويش، «ذاكرة للنسيان»، (رام الله، منشورات وزارة الثقافة بالتعاون مع دار الناشر، 1997)، ص139.

(142) رضا غنيم، «نجيب محفوظ، محمود درويش، أحمد فؤاد نجم.. وكرة القدم»، موقع «رصيف 22»، 19 مارس 2017،

https://raseef22.com/culture/2017/03/19/%D9%86%D8%AC%D9%8A

(143) خالد يوسف، «أممية الأفيون: حكايات كرة القدم خارج الملعب»، موقع «منشور»، 7 نوفمبر 2017،

https://manshoor.com/life/football-and-nationalism/

(144) إدوارد جوليانو، مرجع سابق، ص50.

(145) صحيفة «البيان» الإماراتية، 5 يونيو 2006.

(146) إدوارد جوليانو، مرجع سابق، ص31.

(147) عبدالحكيم قاسم، «ميلا أيها الكاميروني»، صحيفة «الشعب» المصرية، 3 يوليو 1990.

(148) راجع الفكرة بعمومها في: وليام فولبرايت، «غطرسة القوة.. ثمن الإمبراطورية»، ترجمة: د. منار الشوربجي، سلوى حبيب، (القاهرة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، 1994) الطبعة الأولى.

(149) كامل عبدالفتاح، «كرة القدم والسياسة»، صحيفة «الوفد»، القاهرة، 7 سبتمبر 2018.

(150) د. وحيد عبدالمجيد، «المونديال والسياسة.. أي علاقة؟»، جريدة «الاتحاد»، 15 يونيو 2006.

(151) إدوارد جوليانو، مرجع سابق، ص29.

(152) نفسه، الصفحة نفسها.

(153) انظر في هذا الشأن:

ذياب بن سعد الحمدان الغامدي، «حقيقة كرة القدم»، (الرياض، طبعة خاصة، 1429 هـ) الطبعة الأولى.

(154) مقابلة مع الأستاذ محمد بدر، وهو من مرافقي الشيخ الشعراوي سنواتٍ طوالا.

(155) د. حسن حنفي، «الكرة والسياسة»، صحيفة «المصري اليوم»، القاهرة، 1 مارس 2012.

(156) نبيل عبدالفتاح، «السياسة والرياضة: ملاحظات أولية»، صحيفة «الأهرام»، القاهرة، 11 فبراير 2016.

(157) سامح فايز، «محمد صلاح: صيحات ليفربول تعلو على مفرقعات الكراهية»، موقع «حفريات»، 20 مارس 2018،

https://www.hafryat.com/en/node/1803

(158) د. وحيد عبدالمجيد، «المونديال والسياسة... أي علاقة؟»، مرجع سابق.

(159) انظر: د. ياسر ثابت، «حروب كرة القدم»، (القاهرة، دار العين، 2010) الطبعة الأولى.

(160) باسكال يونيفاس، «كرة القدم... إمبراطورية بلا حدود»، صحيفة «الاتحاد» الإماراتية، 18 يونيو 2018.

(161) صحيفة «القدس العربي»، «عندما تتحول الكرة إلى منافسة اقتصادية»، 13 فبراير 2019.

(162) لمزيد من التفاصيل انظر:

أمين البلالي، «استعارات الحرب في الخطاب الرياضي: مقاربة معرفية»، (الدار البيضاء، نور نشر، 2017).

(163) صحيفة «الاتحاد» الإماراتية، «الخطاب الرياضي... الحيوية في مفردات الحرب»، 14 يوليو 2018.

(164) إدوارد جوليانو، مرجع سابق، ص187.

(165) هشام فتح، «عنف الاستعارة الصحافية: التعليق الرياضي المغربي نموذجا»

http://hichamfath.blogspot.com.eg/2015/01/blog-post.html

(166) المرجع السابق.

(167) إدوارد جوليانو، مرجع سابق، ص24 و25.

(168) المرجع السابق، ص113 و114، وانظر كذلك: موقع قناة «العربية»، 17 نوفمبر 2009،

https://www.alarabiya.net/articles/2009/11/17/91534.html

(169) راجع: عبدالرحمن فهمي، «الكورة والسياسة»، (القاهرة، مطبوعات الشعب، 1987) الطبعة الأولى.

(170) نبيل عبدالفتاح، مرجع سابق.

(171) نفسه.

(172) خالد يوسف، «أممية الأفيون: حكايات كرة القدم خارج الملعب»، مرجع سابق.

(173) المرجع السابق.

(174) «رئيس جمهورية ليبيريا... رحلة جورج وايا من الفقر إلى تربع عرش العالم الكروي»، موقع «صدى البلد»، 1 أكتوبر 2019،

https://www.elbalad.news/4002315

(175) وكالة الأنباء الفرنسية (أ. ف. ب) 21 مارس 2018.

(176) وحيد عبدالمجيد، المرجع السابق.

(177) إدوارد جوليانو، مرجع سابق، ص169.

(178) نفسه، ص61.

(179) نفسه، ص85.

(180) نفسه، ص131.

(181) نفسه، ص120.

(182) أحمد الصاوي، «إصابة ملاعب»، (القاهرة، بيت الياسمين للنشر والتوزيع، 2016) الطبعة الأولى.

(183) خالد يوسف، مرجع سابق.

(184) إدوارد جوليانو، مرجع سابق، ص149 و150.

(185) نفسه، ص150.

(186) نفسه، ص38.

(187) خالد يوسف، «أممية الأفيون: حكايات كرة القدم خارج الملعب»، مرجع سابق.

(188) لمعلومات مفصلة عن هذه اللعبة وقواعدها انظر:

,Eric Schiller, The Official Rules of Chess, Cardoza Publishing Author,2003

(189) حميد شاكر، «لعبة الشطرنج بين فن التفكير ورقعة السياسة»، موقع «بنت الرافدين»، http://www.brob.org/contact/200911/n14064.htm

(190) د. سعيد عارف، «الشطرنج والسياسة»، موقع «نادي منارة الشطرنج لتنمية القدرات»، 10 يوليو 2009،

http://www.marrakech-echecs.com/%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B7%D8%B1%D9%86%D8%AC-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D8%A9/

(191) كارن روس، «الثورة بلا قيادات: كيف سيبادر الناس العاديون إلى تولي السلطة وتغيير السياسة في القرن الواحد والعشرين»، ترجمة: فاضل جتكر، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، مارس 2017، العدد 446) الطبعة الأولى، ص151.

(192) عبدالعزيز الرباح، «الشطرنج... لعبة مشاهير السياسة وهوس هتلر وجيفارا»، موقع العربية، 25 ديسمبر 2017،

https://www.alarabiya.net/ar/sport/other-sport/2017/12/25/%

(193) راجع في هذا الشأن:

زبجنيو بريجنسكي، «رقعة الشطرنج الكبرى: الأولوية الأمريكية ومتطلباتها الجيوستراتيجية»، ترجمة: أمل الشرقي، (عمان، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، 1997) الطبعة العربية الأولى.

(194) لمزيد من التفاصيل انظر: راي تاكير، «إيران الخفية: الشطرنج السياسي السري بجمهورية ولاية الفقيه»، ترجمة: مجدي كامل، (القاهرة، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، 2007) الطبعة الأولى.

(195) لمزيد من التفاصيل انظر:

ـ وليام جاي كار، «أحجار على رقعة الشطرنج»، ترجمة: سعيد جزائرلي، تعليق وتقديم: مجدي كامل، (القاهرة، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، 2011). الطبعة الأولى.

(196) هشام خالد، «اللغة والشطرنج»، موقع «إضاءات»، 15 أبريل 2017،

https://www.ida2at.com/the-language-and-chess/

(197) كارن روس، مرجع سابق، ص151.

(198) د. عبدالله العوضي، «السياسة الدولية: شطرنج أم دومينو؟»، جريدة (الاتحاد)، أبوظبي، 28 أبريل 2017.

(199) حول هذه النظرية انظر:

Frank Ninkovick, Modernity and Power: A History of Domino Theory in The Twentieth Century, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1st Edition, 1994.

(200) كارن روس، مرجع سابق، ص176.

(201) لمزيد من التفاصيل انظر:

كارل بولانتي، «التحول الكبير... الأصول السياسية الاقتصادية والسياسية لزمننا المعاصر»،

ترجمة: محمد فاضل طباخ، مراجعة: د. حيدر حاج إسماعيل (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009) الطبعة الأولى.

(202) عبدالرحمن الشرقاوي، «الأعمال الكاملة»، الجزء الثاني: «علي إمام المتقين»، (القاهرة، دار الشروق، 2012) الطبعة الأولى، ص43.

(203) د. عبدالغني عماد، «سوسيولوجيا الهوية.. جدليات الوعي والتفكك وإعادة البناء»، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2017) الطبعة الأولى، ص13.

(204) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر:

أرنست فولف، «صندوق النقد الدولي.. قوة عظمى في الساحة العالمية»، ترجمة: عدنان عباس علي، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، أبريل 2016، العدد 435) الطبعة العربية الأولى.

(205) سلامة موسى، «الاشتراكية»، (القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د. ت) ص25 و26. وبالطبع فإن الكاتب قد انبرى للرد على كل هذه الانتقادات، وإن كان قد ذكرها وعدَّدها بوضوح في ثنايا هذا الكتيب.

(206) سامر العاصي، «روسيا من ثورة إلى ثورة... روسيا أحجية التاريخ»، (عمان، الآن ناشرون وموزعون ـ أمازون، 2019) الطبعة الأولى، ص443.

(207) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:

سلامة كيلة، «أزمة الاشتراكية بعد مائة عام من ثورة أكتوبر... دراسة في تجربة القرن العشرين»، (القاهرة، دار ابن رشد، 2018) الطبعة الثانية.

(208) د. صلاح هاشم «الفقراء الجدد.. سوسيولوجية القهر والحيلة»، (القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2017) الطبعة الأولى، ص10.

(209) المرجع السابق، ص7.

(210) نفسه، ص10.

(211) كريستيان تيليغا، مرجع سابق، ص177 و178.

(212) د. جورج قرم، «حُكم العالم الجديد: الأيديولوجيات، البنى والسلطات المعاكسة»، (بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 2013) الطبعة الأولى، ص240ـ248.

الفصل الرابع

(1) د. محمد مشبال، «في بلاغة الحجاج: نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات»، (عمان، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2018)، الطبعة الأولى، ص18-19.

(2) د. أحمد محمد الحوفي،«فن الخطابة»، (القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1996)، الطبعة الأولى، ص5.

(3) انظر: وليم شكسبير،«عطيل»، ترجمة: خليل مطران، (بيروت، دار مارون عبود، 1974)، الطبعة الثامنة.

(4) لمزيد من التفاصيل انظر:

Sam Lieth, Words Like Loaded Pistols: Rhetoric from Aristotle to Obama, Basic Books, 1st Edition, 2012.

(5) لمزيد من التفاصيل انظر: د. يسري عبدالغني عبدالله،«إبراهام لينكولن... عصامي من طراز فريد»، موقع«ثقافات»، 7 مارس 2016،

http://thaqafat.com/2016/03/30273

(6) انظر نص الخطاب كاملا في:

https://www.archives.gov/files/press/exhibits/dream-speech.pdf

ولمزيد من التفاصيل عن تجربة كينغ، انظر:

ـ مارتن لوثر كينغ،«لماذا نفد صبرنا»، ترجمة: عديلة حسين مياس، مراجعة: مصطفى حبيب، (القاهرة: مؤسسة السجل العربي، 1966).

(7) محمد علي صالح،«الفصاحة من أرسطو إلى باراك أوباما»، صحيفة «الشرق الأوسط»، لندن، 21 أكتوبر 2012.

(8) لمزيد من التفاصيل انظر:

د. محمد السيد سليم،«التحليل السياسي الناصري: دراسة في العقائد والسياسة الخارجية»، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، الطبعة الثانية.

(9) توماس أ. سلوان (محرر) «موسوعة البلاغة»، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص209 و210.

(10) انظر:

Richard Alexander, Aspects of Verbal Humor. London, Tubingem INC, 1ST Edition, 1977, p: 142.

(11) د. عبدالسلام المسدي،«الفكر العربي بين لغة السياسة وسياسة اللغة»، مرجع سابق.

(12) لمزيد من التفاصيل انظر:

ـ د. عماد عبداللطيف: «موقف أفلاطون من البلاغة من خلال محاورتَي جورجي أسوفيدروس»، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 5، العدد 3، أكتوبر 2008، ص:230ـ 237.

(13) د. عبدالسلام المسدي،«الفكر العربي بين لغة السياسة وسياسة اللغة»، مرجع سابق.

(14) لمزيد من التفاصيل انظر:

د. عماد عبداللطيف، «إستراتيجيات الإقناع والتأثير في الخطاب السياسي»، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012)، الطبعة الأولى.

(15) كرستينا شتوك، «اللغة كوسيلة للسلطة: إستراتيجيات البلاغة العربية السياسية في القرن العشرين»، ألمانيا، رايشرت ـ فيزبادن، 1999، الطبعة الأولى. انظر:

http://www.odabasham.net/show.php?sid=1715

(16) انظر بوجه عام:

د. محمد عابد الجابري، «بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، «نقد العقل العربي» (2)، الطبعة الرابعة، 1992.

(17) لمزيد من التفاصيل انظر:

ـ هشام جعيط، «الماضي في الحاضر... دراسات في تشكُّلات ومسالك التجربة الفكرية العربية»، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997)، الطبعة الأولى.

(18) لمزيد من التفاصيل، انظر:

ـ مايكل أنجلو ياكوبوتشي، «أعداء الحوار: أسباب اللاتسامح ومظاهره»، ترجمة: د. عبدالفتاح حسن، (القاهرة، دار شرقيات للنشر والتوزيع، 2009)، الطبعة الأولى.

(19) غوستاف لوبون، «حضارة العرب»، ترجمة: عادل زعيتر، (القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، والاقتباس أورده المؤلف من ثنايا الكتاب، لاسيما من فصل «فتوح العرب»، ص139ـ160.

(20) راجع في هذا الشأن:

ـ أماراتيا صن، «الهوية والعنف... وهْمُ المصير الحتمي»، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة

والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، يونيو 2008، العدد 352).

(21) د. سامي مكي العاني، «الإسلام والشعر»، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،سلسلة عالم المعرفة، يونيو 1983، العدد 66) الطبعة الأولى، ص:96ـ105.

(22) محمد الصادق سالم الخازمي، «أثر الثقافة في بناء القصيدة الجاهلية»، (القاهرة، المجموعة العربية للتدريب والنشر، 2008) الطبعة الأولى، ص185.

(23) شيرين العدوي، «الحياة الاجتماعية في كتاب الأغاني للأصفهاني»، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012)، الطبعة الأولى، ص72.

(24) د. جابر عصفور، «تحرير العقل»، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2016) الطبعة الأولى، ص187ـ 190.

(25) د. مصطفى ناصف، «اللغة والتفسير والتواصل»، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، يناير 1995، العدد 193)، الطبعة الأولى، ص18.

(26) د. وهب أحمد رومية، «شعرُنا القديم والنقد الجديد»، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، مارس 1996، العدد 207)، الطبعة الأولى، ص7 و8.

(27) د. عبدالحكيم راضي، «النقد العربي..التاريخ ـ المصطلح ـ المنهج»، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2017)، الطبعة الأولى، ص293.

(28) د. قاسم عبده قاسم، «عن الشعر والحرب... أغاني الحروب الصليبية»، مركز عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 23 يوليو 2014،

http://www.dar-ein.com/articles/66/% %84%D9 /

(29) المرجع السابق.

(30) وردت هذه التعبيرات في كتابَي «معالم في الطريق»، و«معركة الإسلام والرأسمالية» لسيد قطب، وقد صدرت عدة طبعات منهما عن «دار الشروق» بالقاهرة، انظر بالأخص: سيد قطب، «معالم في الطريق»، (القاهرة، دار الشروق، 1987)، الطبعة الحادية عشرة.

(31) أيمن الظواهري، «فرسان تحت راية النبي»، وقد نَشرت صحيفة «الشرق الأوسط» هذا الكتاب، الذي نجح أحد أعوان الظواهري في تهريبه إلى باكستان ومنها إلى لندن، في عدة حلقات، ثم نشرَه أحدُ المواقع التابعة للقاعدة على الإنترنت:

https://www.kutubpdfbook.com/book/%D8%

(32) أبو بكر ناجي، «إدارة التوحش.. أخطر مرحلة ستمرُّ بها الأمة»، مخطوط نشره «مركز البحوث والدراسات الإسلامية».

(33) إسكندر عبدالنور، «العقل العربي: أنطولوجيا المجرد والعَيني»، ترجمة: مصطفى حجازي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2017)، الطبعة الأولى، ص155 و176 و177.

(34) د. هشام شرابي، «النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي»، ترجمة: محمود شريح (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، الطبعة الثانية، ص107.

(35) حول هذا المفهوم ومن يمثلونه، انظر:

د. محمد حافظ دياب، «الإسلاميون المستقلون.. الهوية والسؤال»، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ مكتبة الأسرة، 2005)، الطبعة الثانية.

(36) لمزيد من التفاصيل عن هذه المسألة، انظر:

أحمد محمد المعتوق، «أفعل التفضيل وأحسن التمثيل في محكم التنزيل»، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005)، الطبعة الأولى.

(37) د. مصطفى ناصف، «لعبة الكتابة»، مرجع سابق، ص219.

(38) توم إيجلهارت، «لغة المارينز... كلمات قديمة بمعانٍ جديدة»، في: مجموعة باحثين، «احتلال

العقل... الإعلام والحرب النفسية»، جمع وترجمة وتقديم: بثينة الناصري، (القاهرة، طبعة خاصة، 2017)، الطبعة الأولى، ص38.

(39) ليزا ج. أسبينول، أورسولا م. ستودينجر، «سيكولوجية القوى الإنسانية: تساؤلات أساسية وتوجهات مستقبلية لعلم النفس الإيجابي»، ترجمة: صفاء يوسف الأعسر وآخرين، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2006)، الطبعة الأولى، ص404.

(40) عبدالرحمن محمد الحديدي، «وسائل الإعلام المرئية وبناء الرموز السياسية: دراسة الحالة المصرية في الفترة من 2014 حتى 2018»، المركز الديموقراطي العربي للدراسات الإستراتيجية، السياسية والاقتصادية، 18 أبريل

https://democraticac.de/?p=60112, 2019

(41) فاطمة الزهراء عبدالفتاح، «صناعة الأيقونات: نماذج توظيف الإعلام فيبناء الرموز السياسية»، بوابة «الأوان»، 7 أبريل 2018،

https://www.alawan.org/2018/04/07/

(42) راجع أبيات ابن هانئ، والتعليق عليها وعلى أشعار من هذا القبيل انظر:

ـ أحمد أمين، «المهدي والمهدوية»، (القاهرة، دار المحرر الأدبي للنشر والتوزيع، 2019)، ص15ـ24.

(43) د. علي الوردي، «وعاظ السلاطين»، (لندن، دار كوفان، 1995)، الطبعة الثانية، ص51.

(44) د. محمد جمال الطحان، «قراءة تاريخية للاستبداد في الفكر والشعر العربيَّين»، في: علي خليفة الكواري (محرر)، «الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة»، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، الطبعة الأولى، ص319.

(45) أبو عثمان بن بحر الجاحظ، «البخلاء»، ضبَط النصوص وعلق عليها: محمد علي أبوالعباس، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012)، ص29ـ30.

(46) د. ياسر ثابت، «صناعة الطاغية.. سقوط النخب وبذور الاستبداد»، (القاهرة، دار أكتب للنشر والتوزيع، 2103) ص253.

(47) ساعود جمال ساعود، «ظاهرة النفاق السياسي ما بين طبقتي المستفيدين والرأي العام»، صحيفة «رأي اليوم»، 26 يناير 2015.

(48) توفيق الحكيم، «تحت شمس الفكر»، (القاهرة، مكتبة مصر، 1988) ص133ـ134.

(49) نبيل راغب، «علم النقد السياسي»، (القاهرة، المكتبة الأكاديمية، 2014)، الطبعة الأولى، ص51.

(50) عبدالرحمن الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، (القاهرة، كلمات عربية للترجمة والنشر، د. ت) ص66.

(51) سلامة موسى، «البلاغة العصرية واللغة العربية»، (القاهرة، مطبعة التقدُّم، 1964)، الطبعة الأولى، ص54.

(52) هنري ميللر، «ربيع أسود» ترجمة: أسامة منزلجي، (بغداد، دار المدى للثقافة والنشر، 2015)، الطبعة الأولى، ص20.

(53) محمد الأصفر، «سرة الكون»، (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2016)، الطبعة الأولى، ص84.

(54) موقع «بي بي سي»، 5 سبتمبر 2016،

http://www.bbc.com/arabic/worldnews/2016/09/160905_philippine_president_obama_meeting

(55) صحيفة «صوت الأمة»، القاهرة، 12 نوفمبر 2017.

(56) موقع «إرم نيوز»، 27 أغسطس 2016،

https://www.eremnews.com/culture/interviews/552865

(57) وكالة أنباء «رويترز»، 25 فبراير 2018.

(58) «سجال حاد بين ترامب وكلينتون»، موقع «قناة الميادين»، 1 نوفمبر 2016،

http://www.almayadeen.net/news/politics/

وانظر أيضا: «المناظرة الثانية بين كلينتون وترامب.. سجال حول الجنس والكذب والأشرطة المبتذلة وداعش»، جريدة «النهار» اللبنانية، 1 أكتوبر 2016،

https://www.annahar.com/article/482932-%D8%A7%%

وانظر كذلك نص المناظرة على قناة «يورنيوز»،

https://www.youtube.com/watch?v=q8EnGfOWk0c

(59) محمد الخولي، «الميديا وهبوط الخطاب السياسي»، صحيفة «البيان»، دبي، 5 فبراير 1998.

(60) وفاء محمود، «البذاءة في العقل العربي»، صحيفة «الأهرام»، القاهرة، 13 يونيو 2017.

(61) أسامة الرنتيسي، «البذاءة السياسية»، صحيفة «العرب اليوم»، عمان، 17 ديسمبر 2012.

(62) انظر:

Estelle Ferrarese, The Political Vulnerability, USA, New York, Routledge, 1st Edition, p; 17.

(63) جون سكانلان، «النفايات.. مدخل إلى الشك والخطأ والعبث»، ترجمة: د. محمد زياد كبة، (أبوظبي، مشروع كلمة، 2017)، الطبعة الأولى، ص24.

(64) نبيل عبدالفتاح، «لغة السردية الافتراضية وخطاب التغريدات»، صحيفة «البيان»، دبي، 1 أبريل 2016.

(65) د. وائل بيومي السباعي، «الاضطرابات النفسية والعصبية عند الأطفال.. الوقاية والعلاج»، (القاهرة، العربي للنشر والتوزيع، 2010)، الطبعة الأولى، ص138.

(66) محمد المصباحي، «هل يمكن الكلام عن الحق في الكذب في المجال السياسي؟»، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مجلة «عالم الفكر»، العدد 1 المجلد 38، يوليو -سبتمبر 2009، ص212.

(67) جون جي. ميرشيمر، «لماذا يكذب القادة... حقيقة الكذب في السياسة الدولية»، ترجمة: د.غانم النجار، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ديسمبر 2016، العدد 443) ص26 و27.

(68) راجع في شرح معاني الكذب وفلاسفته عبر العصور:

د. حمدي الشريف، «فلسفة الكذب والخداع السياسي»، (القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2019)، الطبعة الأولى.

(69) د. محمد المصباحي، مرجع سابق، ص209ـ213.

(70) المرجع السابق، ص217.

(71) د. لطفي عبدالبديع، «فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث»، مرجع سابق، ص225.

(72) د. محمد المصباحي، مرجع سابق، ص210.

(73) المرجع السابق، ص212 و213.

(74) لمزيد من التفاصيل، انظر: د. حمدي الشريف، مرجع سابق، ص64ـ71.

(75) جون جي. ميرشيمر، مرجع سابق، ص25.

(76) محمد المصباحي، مرجع سابق، ص210.

(77) المرجع السابق، ص219ـ220.
(78) نفسه، ص214.
(79) آرثر إيزابرجر، «النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية»، مرجع سابق، ص219.
(80) المرجع السابق، ص215.
(81) جون جي. ميرشيمر، مرجع سابق، ص26 وص31.

الفصل الخامس

(1) لمزيد من التفاصيل عن هذه النقطة، انظر:
جاك دوران، «مجازات البلاغة في الصورة الإشهارية»، ترجمة: د. شاكر لعيبي، (المنامة، مؤسسة الدوسري للثقافة والإبداع، 2010)، الطبعة العربية الأولى.
(2) هيثم حسين، «فضاء المجاز والاستعارة بين الصورة والكلمة»، موقع «ضد الإرهاب»
http://againsterhab.com/?p=17246
(3) شاكر لعيبي، «الصورة.. المرئي والمكتوب»، موقع أنطولوجيا، 26 نوفمبر 2017،
http://alantologia.com/page/22205/
(4) لمزيد من التفاصيل انظر:
ـ د. شاكر لعيبي، «بلاغة اللغة الأيقونية... الصورة بوصفها بلاغة»، (بغداد، سلسلة كتاب الصباح، 2008)، الطبعة الأولى.
(5) غاستونباشلار، «الأرض وأحلام يقظة الإرادة... بحث في خيال القوى»، ترجمة: قيصر الجليدي، مراجعة: كاظم جهاد (أبوظبي، دائرة الثقافة والسياحة ـ مشروع كلمة، 2018)، الطبعة الأولى، ص29.
(6) سوزان سونتاج، «أبعاد الصورة»، ترجمة: عفاف عبدالمعطي، (القاهرة، هفن للترجمة والنشر والبرمجيات، 2009)، الطبعة الأولى، ص170.
(7) رولان بارت، «الغرفة المضيئة... تأملات في الفوتوغرافيا»، ترجمة: هالة نمّر، مراجعة: د. أنور مغيث، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2010)، الطبعة الأولى، ص10.
(8) المرجع السابق، ص175.
(9) نفسه، ص190.
(10) أرثر إيزابرجر، مرجع سابق، ص128.
(11) د. شاكر عبدالحميد، «عصر الصورة... السلبيات والإيجابيات»، (سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يناير 2005، العدد 311) الطبعة الأولى، ص7 و8.
(12) سلامة موسى، «تاريخ الفنون وأشهر الصور»، (الدوحة، كتاب الدوحة، 2015)، ص131 و132.
(13) د. شاكر عبدالحميد، «علم نفس الإبداع»، (القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 1995)، الطبعة الأولى، ص225.
(14) المرجع السابق، ص11.
(15) د. زكي نجيب محمود، «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري»، (القاهرة، دار الشروق، 1987)، الطبعة الرابعة، ص252.
(16) انظر مقدمة د. عفاف عبدالمعطي لكتاب سوزانسونتاج، مرجع سابق، ص11.
(17) سوزان سونتاج، مرجع سابق، ص101.
(18) المرجع السابق، ص171.

(19) جورج لايكوف، «لا تفكر في فيل: الخطاب السياسي بين المحافظين والتقدميين»، ترجمة: طارق النعمان، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015)، الطبعة الأولى، ص88.
(20) المرجع السابق، ص89.
(21) نفسه، ص85 و86.
(22) انظر:

ErvignGoffman: 'Footing' in Forms of Talk. University of Pennsylvania Press 1981, pages: 124-125.

(23) لمعلومات عن هذا الفنان، ومطالعة بعض لوحاته، انظر:

https://www.marefa.org/%D8%A7%D9%88%D8%

(24) انظر القصيدة في: أوس داوود يعقوب، «شعراء إرهابيون... مختارات من الشعر العربي المقاوم»، (دمشق، دار صفحات للدراسات والنشر، 2010)، ص92. وانظر كذلك: موقع «بوابة الشعراء»،

https://www.poetsgate.com/ViewPoem.aspx?id=726

(25) لمزيد من التفاصيل عن حادث مقتل الدرة انظر:
عبدالعزيز جويدة، «محمد الدرة»، القاهرة، د. ن، 2007، الطبعة الأولى، وقد شمل هذا الكتاب كثيرا مما وصف الواقعة بتفاصيلها، وهو ما اعتمدنا عليه في رواية ما حصل.
(26) ورد هذا الملمح التاريخي عن الرسم والصورة والحرب في: عمار علي حسن، «الصورة والحرب»، ورقة مقدمة إلى ندوة «دور الإعلاميين في تغطية الحروب»، التي انعقدت في الإسكندرية، مارس 2004.
(27) ريموند وليامز، «الكلمات المفاتيح... معجم ثقافي ومجتمعي»، ترجمة: نعيمان عثمان، تقديم: طلال أسد، مراجعة: محمد بريري، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، الطبعة الأولى، ص201 و202.
(28) د. سمير أحمد معلوف، «الصورة الذهنية... دراسة في تصور المعنى»، دمشق، مجلة دمشق، المجلد (26)، العددين الأول والثاني 2010، ص115.
(29) د. عبدالله بن محمد آل تويم، «دور العلاقات العامة في تكوين الصورة الذهنية للمؤسسات الخيرية والمحافظة عليها»، ورقة عمل مقدمة للقاء السنوي الخامس الذي نظمته «جمعية البر» في المنطقة الشرقية بالمملكة العربية السعودية، 1425هـ.
(30) جوردون مارشال، «موسوعة علم الاجتماع»، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص881.
(31) أندرو إدجار وبيتر سيدجويك، مرجع سابق، ص376 و377.
(32) انظر:

Penelope Brown and Stephen C. Levinson: Politeness. Cambridge University Press 1978

(33) صاحب الربيعي، «الصراع والمواجهة بين المثقف والسياسي»، (دمشق، دار صفحات للدراسات والنشر، 2010)، الطبعة الأولى، ص77.
(34) ميشيل فوكو، «جينيالوجيا المعرفة»، مرجع سابق، ص21.
وانظر كذلك: كمال ديب، «بيروت والحداثة.. الثقافة والهوية من جبران إلى فيروز»، (بيروت، دار النهار للنشر، 2010)، الطبعة الأولى، ص235.
(35) عبدالرحمن شقير، «الصورة الذهنية»، مايو 2013، مجلة المعرفة،

http://almarefh.net/show_content_sub.php?CUV=407&Model=M&SubModel=197&ID=1877&ShowAll=On

(36) آرثر إيزابرجر، مرجع سابق، ص219.
(37) لمزيد من التفاصيل، انظر:
د. فهد بن عبدالعزيز العسكر، «الصورة الذهنية: محاولة لفهم واقع الناس والأشياء»، (الرياض، دار طويق للنشر والتوزيع 1414هـ)، الطبعة الأولى.
(38) ميشال فوكو، «وهم الحقيقة... مختارات»، ترجمة: مصطفى المسناوي وآخرَين، (الجزائر، منشورات الاختلاف، 2006)، الطبعة الجزائرية الأولى، ص12.
(39) د. عبدالغني عماد، مرجع سابق، ص103.
(40) قاسم عبده قاسم، «ماهية الحروب الصليبية»، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، مايو 1990، العدد 149)، الطبعة الأولى، ص7.
(41) فرانكو كارديني، «أوروبا والإسلام: تاريخ من سوء التفاهم»، ترجمة: د. عماد البغدادي، (القاهرة، دار شرقيات للنشر والتوزيع، 2008)، الطبعة الأولى، ص85 و86.
(42) صلاح عيسى، «الثورة العرابية»، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012)، ص288.
(43) د. لطيفة محمد سالم، «عرابي ورفاقه في جنة آدم: دراسة وثائقية»، (القاهرة، دار الشروق، 2009)، الطبعة الأولى، ص89.
(44) لمزيد من المعلومات عن جريمة «البلطجة»، انظر:
معوَّض عبدالتواب، «الوسيط في شرح جرائم البلطجة والجرح والضرب»، (بيروت، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، 1998)، الطبعة الأولى.
(45) انظر: مجد الدين الفيروز آبادي، «القاموس المحيط»، (القاهرة، دار الحديث)، ص855 و856.
(46) عبدالله الشمري، «الشرف... موروث أم مكتسب؟»، صحيفة «الشرق»، الدوحة، 15 يوليو 2012.
(47) فاطمة عنتر، «ما معنى الشرف؟»، جريدة «المساء»، القاهرة، 29 مايو 2008.
(48) انظر: مصطفى لطفي المنفلوطي، «النظرات»، (القاهرة، دار الجيل، 1984)، الطبعة الخامسة.
(49) د. محمد غالب بركات، «سيكولوجية البلطجة... رؤية علاجية»، (القاهرة، نيوبوك للنشر والتوزيع، 2017)، الطبعة الأولى، ص34 و35.
(50) عادل حبة، «ديموقراطية البلطجة»، موقع الحوار المتمدن، العدد 1399، 14 ديسمبر 2005.
(51) المرجع السابق، وانظر أيضا: محمد غالب بركات، مرجع سابق، ص29ـ34.
(52) عبدالكريم العلوجي، «الصراع على العراق... من الاحتلال الإنجليزي إلى الاحتلال الأمريكي»، (القاهرة، الدار الثقافية للنشر، 2007)، الطبعة الأولى، ص183.
(53) انظر على سبيل المثال: إيمان عمار، «هل اعتدنا بلطجة الفكر الصهيوني؟»، موقع «إنسايدر»، 13 ديسمبر 2017،
http://insidermasr.com/menofia-uni/8839
(54) د. فؤاد زكريا، «العرب والنموذج الأمريكي»، (القاهرة، دار المحرر الأدبي للنشر والتوزيع، 2020)، الطبعة الأولى، ص18.
(55) محمد حسن البرغثي، «الثقافة العربية والعولمة... دراسة سوسيولوجية لآراء المثقفين العرب»، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2007)، الطبعة الأولى، ص124.
(56) تركي الحمد، «الثقافة العربية في عصر العولمة»، (دبي، دار مدارك للنشر، 2012)، الطبعة الرابعة، ص224.
(57) محمد عبد الله الشهري، «الثاني عشر من سبتمبر»، (الرياض، مكتبة العبيكان للنشر،

2007)، الطبعة الأولى، ص204.

(58) انظر على سبيل المثال:

Frank Furedi, On Tolerance: A Defence of Moral Independence, London @ .New york, The Continuum publishing Group, 1ST Edition,2011, p: 25 – 54

(59) انظر:

Paul Ricoeur, (Editor), Tolerance Between Intolerance and The Intolerable, Oxford, Berghahn Books, 1st Edition, 1996, p; 1.

(60) مايكل أنجلو ياكوبوتشي، «أعداء الحوار: أسباب اللاتسامح ومظاهره»، مرجع سابق، ص553 و554.

(61) جورج سباين، مرجع سابق، الجزء الأول، ص39.

(62) المرجع السابق، ص43.

(63) نفسه، ص49 و50.

(64) نفسه، ص64.

(65) انظر:

W. Montgomery Watt, Muhammad: Prophet and Statesman, Galaxy Book, London, New York, Oxford University Press, 1961, p: 212.

(66) د. هبة رؤوف عزت، «الخيال السياسي للإسلاميين: ما قبل الدولة وما بعدها»، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015)، الطبعة الأولى، ص72 و73.

(67) هارولد ج. لاسكي، «الدولة نظريا وعمليا»، (القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2012)، الطبعة الثانية، ص14.

(68) غيوم سبيرتان ـ بلان، «الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين»، ترجمة: عز الدين الخطابي، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2011)، الطبعة الأولى، ص227ـ234.

(69) لمزيد من التفاصيل انظر: إدوارد سعيد، «الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء»، ترجمة: كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1995) الطبعة الرابعة.

(70) د. محمد حسن عبدالله، «الحب في التراث العربي»، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة «عالم المعرفة»، العدد 36، 1980)، الطبعة الأولى، ص265 و266.

(71) الطاهر لبيب، «سوسيولوجيا الغزل العربي.. الشعر العربي نموذجا»، ترجمة المؤلف نفسه (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009)، الطبعة الأولى، ص72.

(72) ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب اسحق، «الفهرست»، ضبط وشرح: د. يوسف على طويل (بيروت، دار الكتب العلمية، 2010)، ص478 ـ 481.

وقد أتى كثير ممن ألفوا في الحب العذري على ذكر هذا الكتاب، ومن بين هذه الكتب كتاب:أحمد عبدالستار جواري، «الحب العذري.. نشأته وتطوره»، (القاهرة، مكتبة المثنى، 1984) الطبعة الأولى.

(73) لمزيد من التفاصيل انظر: د. سامي مكي العاني، «الإسلام والشعر» (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، العدد 66، يونيو 1983)، الطبعة الأولى، ص118 ـ 127.

(74) الطاهر لبيب، المرجع السابق، ص7 و8.

(75) لمزيد من التفاصيل، انظر: يوسف يوسف، «الغزل العذري.. دراسة في الحب المقموع» (دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1978)، الطبعة الأولى.

(76) طه حسين، «حديث الأربعاء»، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب – مكتبة الأسرة،

1997)، ص188 وما بعدها.

(77) انظر:

- زيدان، رشا. (2016) روح.الأول (الطبعة الأولى). دار الكرمة، ص71.

- الفواز، نور. (2019) نبضات هاربة. ببلومانيا للنشر والتوزيع، ص103.

- القاضي، أحمد. (2020) لأنها تستحق. دار دوّن للنشر والتوزيع، ص286.

(78) ديوان المتنبي، تحقيق: د. عبدالوهاب عزام، ضمن سلسلة الذخائر التي تنشرها الهيئة العامة لقصور الثقافة في مصر، 1996، تصويرا من طبعة أخرى صدرت في العام 1944 عن «لجنة التأليف والترجمة والنشر» بالقاهرة.

(79) انظر: موقع سطور، «تعريف الغزل العذري»،

https://sotor.com/%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D9%81-%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%B2%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B0%D8%B1%D9%8A/

(80) حول سمات هذه القبيلة وخصائلها، انظر: الطاهر لبيب، مرجع سابق، ص177 ـ 191.

(81) قصي فاضل الخطيب، «الصدق الفني في شعر الغزل حتى نهاية القرن الثاني الهجري»، عمان، دار الخليج للنشر والتوزيع، 2020، الطبعة الأولى، ص152.

(82) نعمية براندوجي، «الغزل الأموي الإباحي والعذري»، موقع «ديوان العرب»،

https://www.diwanalarab.com/%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%B2%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%85%D9%88%D9%8A-14329

(83) د.محمد حسن عبدالله، مرجع سابق، ص262.

(84) نفسه، ص263.

الفصل السادس

(1) انظر على سبيل المثال:

لاري دايموند، مارك بلانتر، «تكنولوجيا التحرر: وسائل الإعلام الاجتماعي والكفاح في سبيل الديموقراطية»، ترجمة: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، (أبوظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2013) الطبعة الأولى.

(2) عبدالله الغذامي، مرجع سابق، ص203.

(3) نفسه، ص204.

(4) ميشيل فوكو، «نظام الخطاب»، ترجمة: د. محمد سبيلا، (بيروت، دار التنوير، 2007) الطبعة الأولى، ص4.

(5) لمزيد من التفاصيل، انظر:

الجاحظ، «البيان والتبيين»، مرجع سابق، الجزء الأول، باب الصمت، ص 194-209.

(6) لمزيد من التفاصيل، انظر:

د. وليد سعيد شيمي، «بلاغة الصمت.. دراسة تداولية»، مجلة كلية دار العلوم، العدد 36، يونيو 2015.

(7) أدي ولد آدب، «بلاغة الصمت وصمت البلاغة»، موقع «مورينيوز»، 23 أبريل 2017،

https://maurinews.info/arts/7991/

(8) د. خالد عبيدات، «الصمت والإصغاء في السياسة»، صحيفة «الديار»، بيروت، 31 أكتوبر 2017.

(9) عباس محمود العقاد، «عبقرية محمد صلى الله عليه وسلم»، (القاهرة، المصرية للنشر والتوزيع، 2000) ص13.

(10) د. سامح عبدالسلام، «التعبير عن الإرادة القانونية للأشخاص ذوي الإعاقة»، (القاهرة، طبعة خاصة، 2017) الطبعة الأولى، ص29-33.

(11) د.خالد سعد النجار، «الصمت الفضيلة الغائبة»، موقع «صيد الفوائد»،
http://www.saaid.net/rasael/815.htm

(12) انظر: سهيل عيساوي، «ثورات فجّرت صمت التاريخ الإسلامي»، طبعة خاصة، 2005.

(13) المرجع السابق، ص23.

(14) د. حسن محمد وجيه، «مقدمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي»، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، أكتوبر 1994، العدد 190) الطبعة الأولى، ص201.

(15) د. مصطفى محمود، «الروح والجسد»، (القاهرة، دار المعارف، 1998) الطبعة السابعة، ص7-10.

(16) محمود درويش، «أثر الفراشة»، مرجع سابق، قصيدة «هدير الصمت» ص74 و75.

(17) صحيفة «العرب»، الدوحة، 17 أغسطس 2017،
http://www.alarab.co.uk/?id=116755
والشاعر فيصل الجبعاء نشر هذه المقطوعة أيضا على حسابه في «تويتر»،
https://twitter.com/Fjba/status/881385886956630016
ويعود الشاعر نفسه في أحد دواوينه فيرى الصمت بطريقة مختلفة، حيث يقول في قصيدة «سيد فكرتي»: «وكل حرف طول صمتك أرهقه»، انظر ديوانه «عني عن الليل»، (بيروت، منشورات ضفاف، 2014) الطبعة الأولى، ص63.

(18) الشاعر: أسامة بوعناني، موقع «مدارج»،
https://www.madarij.net/book-quote/2639

(19) خالد البار، «صدى الصمت»، صحيفة «ذي المجاز»، 24 مايو 2016،
http://www.zelmajaz.info/2016/05/24/% /

(20) جبران خليل جبران، «المجموعة الكاملة»، تحقيق وتقديم: سمير إبراهيم بسيوني، (المنصورة، مكتبة جزيرة الورد، 2012)، ص145.

(21) المرجع السابق، ص148.

(22) موقع الشاعر أحمد الرويعي،
http://mdwnon.com/Blog/author/hamoo0dy7hotmail-com/page/2/

(23) أحمد مطر، «الأعمال الكاملة-لافتات 5»، (القاهرة، كنوز للنشر والتوزيع، 2007) ص367.

(24) درويش الأسيوطي، «بدلا من الصمت»، (القاهرة، مركز الحضارة العربية، 2000) الطبعة الأولى، ص4.

(25) إدوارد الخراط، «من الصمت إلى التمرد: دراسات ومحاورات في الأدب العالمي»، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة، 1994) الطبعة الأولى، ص189-179.

(26) المرجع السابق، ص190.

(27) حسونة المصباحي، «صامويل بيكيت: بلاغة الصمت وثراء البلاغة»، موقع «إيلاف»، 25 يونيو 2017،
http://elaph.com/Web/Culture/2017/6/1154942.html

(28) نفسه، ص41.

(29) جورج بروشنيك، «سعيا للصمت والإصغاء لتحصيل المعنى في عالم الصخب»، ترجمة: د. إبراهيم يحيى الشهابي، مراجعة: وفاء التومي، (الدوحة، وزارة الثقافة والفنون والتراث، 2012) الطبعة الأولى، ص21.

(30) اتخذ تيموثي بروك هذه العبارة مفتتحا لكتابه «قبعة فيرمير»، انظر: تيموثي بروك، «قبعة فيرمير... القرن السابع عشر وفجر العولمة»، ترجمة: د. شاكر عبدالحميد، (أبوظبي، دائرة الثقافة والسياحة-مشروع كلمة، 2011) الطبعة الأولى، ص4.

(31) جورج بروشنيك، مرجع سابق، ص17.

(32) نفسه، ص34.

(33) الحافظ بن أبي الدنيا، «كتاب الصمت وآداب اللسان»، تحقيق: أبو إسحق الحويني الأثري، (بيروت، دار الكتاب العربي، 1990) الطبعة الأولى، ص41-73.

(34) راجع هذه الأحاديث في الصحيحين «البخاري» و«مسلم». انظر: «إحياء علوم الدين» لأبي حامد الغزالي.

(35) أبو القاسم القشيري، «الرسالة القشيرية»، تحقيق: د. عبدالحليم محمود، د.محمود بن الشريف، (القاهرة، دار الشعب، 1989)، ص226-231.

(36) محمد التهامي الحراق، «في بهاء اللغة الصوفية»، موقع «مؤمنون بلا حدود»، 1 نوفمبر 2013،

http://www.mominoun.com/articles/%D9%81%D9%8A

(37) أبو القاسم القشيري، مرجع سابق، الصفحات نفسها.

(38) د. فاطمة هرشو، «عبادة الصمت»، مجلة «كلمة الله تعالى»، العدد (77)

http://hanibalharb.com/ebadetalsamt-fatemahharshw/

(39) الماوردي، «أدب الدنيا والدين»، تحقيق: مصطفى السقا، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009)، ص357.

(40) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(41) الجاحظ،«البيان والتبيين»، تحقيق وشرح: عبدالسلام هارون، تقديم: عبد الحكيم راضي، (القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2003) الجزء الأول، ص201 و202.

(42) المرجع السابق، ص194.

(43) نفسه، ص197.

(44) راجع الأقوال في المرجع السابق، ص194-209.

(45) نفسه، ص33.

(46) نفسه، ص38.

(47) نفسه، ص37.

(48) لمزيد من المعلومات حول فلسفة «الزن» انظر: جين لوك تولا بريس، «فلسفة الزن: رحلة في عالم الحكمة»، ترجمة: ثريا إقبال، (أبوظبي، مشروع كلمة، 2011) الطبعة الأولى.

(49) إبراهيم غرايبة، «قوة الصمت»، صحيفة «الغد»، عمان، 27 يناير 2007.

(50) سوامي براماننda، «الصمت كرياضة روحية»، ترجمة: د.عبدالوهاب المقالح، (صنعاء، الهيئة العامة للكتاب، 2010) الطبعة الأولى، ص27.

(51) جين هوب، بورن فان أون، «أقدم لك: بوذا»، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2001) الطبعة الأولى، ص42-44.

(52) سوامي براماننda، مرجع سابق، ص54.

(53) نفسه، ص68.

وهي تذهب إلى أن التحكم الذاتي، الذي يقوم على تحييد المتعة والألم ورعاية الروح، بوسعه أن يجعل الإنسان يفكر تفكيرا سليما متزنا وموضوعيا.

(54) إينازو نيتوبي، «البوشيدو: المكونات التقليدية للثقافة اليابانية»، ترجمة: د.نصر حامد أبو زيد، (الصفاة، الكويت/ القاهرة، دار سعاد الصباح، 1993) الطبعة الأولى، ص155-153.

(55) المرجع السابق، ص153 و154.

(56) انظر: شوساكو إندو، «الصمت»، ترجمة: يوسف كامل حسين، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2006)، الطبعة العربية الثانية. وقد صدرت هذه الرواية أول مرة في العام 1966.

(57) لاو تسو، مرجع سابق، ص114.

(58) حسن صبحي، «ملامح التاريخ الأمريكي»، (القاهرة، مكتب مطبعة مصر، 1961) الطبعة الأولى، ص92.

(59) عز الدين نجيب، «الصامتون: تجارب في الثقافة والديموقراطية بالريف المصري»، (القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2012)، الطبعة الثانية، ص9.

(60) أودري لورد، «تحويل الصمت إلى لغة وفعل»، ترجمة: تامر موافي، مراجعة: سماح جعفر، «اختيار» مطبوعة غير دورية، ديسمبر 2015، ص42.

(61) المرجع السابق، ص43.

(62) د. حسن وجيه، مرجع سابق، ص203.

(63) د. عبدالله بن عبدالكريم السالم، «أثر الاختلافات الثقافية على التفاوض»، (القاهرة، الشركة الدولية لوسائل الإعلان، 2013) الطبعة الأولى، ص45-51.

(64) د.محمد عبدالقادر حاتم، «الرأي العام وتأثره بالإعلام والدعاية»، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006) ص482.

(65) لمزيد من التفاصيل، انظر:

د. سيد عويس، «هتاف الصامتين: ظاهرة الكتابة على هياكل المركبات في المجتمع المصري المعاصر»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000) طبعة «مكتبة الأسرة».

(66) كاترين كيربرات-أوريكيوني، «المضمر»، مرجع سابق، ص528.

(67) انظر: «الثورة الصامتة: حصاد التغير والتحول الديموقراطي في تركيا 2002 - 2012»، ترجمة: طارق عبدالجليل، د. أحمد سامي العايدي، (أنقرة، مستشارية النظام والأمن العام التابعة لرئاسة الجمهورية، 2013) الطبعة الثانية.

(68) ويليام واغنر، «الثورة الصامتة»،

https://www.namb.net/apologetics/apologetics-results-ar/8589981060

(69) «فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ».. سورة «سبأ» الآية الرقم (14).

(70) لمزيد من التفاصيل، انظر: د.ماجد الحاج، «تعليم الفلسطينيين في إسرائيل بين الضبط وثقافة الصمت»، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، الطبعة الأولى.

(71) لمزيد من التفاصيل انظر:

نورينا هيرتس، «السيطرة الصامتة: الرأسمالية العالمية وموت الديموقراطية»، ترجمة: صدقي حطاب، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، فبراير 2007، العدد 336).

(72) غيوم سيبرتان-بلان، «الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين»، ترجمة: عز

الدين الخطابي، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2011) الطبعة الأولى، ص18.

(73) جان دوفينيو، «تكوين الانفعالات في الحياة الاجتماعية»، ترجمة: د. إلهام غالي، (القاهرة، دار شرقيات، 2000) الطبعة الأولى، ص: 86 و87.

(74) محمد غازي الأخرس، «بلاغة الصمت»، جريدة «الصباح»، تونس، 20 ديسمبر 2016.

(75) نص هذه الآية وسياقها في الإنجيل هو: «ثُمَّ أَرْسَلُوا إِلَيْهِ قَوْما منَ الْفَرِّيسيِّينَ وَالْهِيرُودُسيِّينَ لكَيْ يَصْطَادُوهُ بكَلمَة. فَلَمَّا جَاءُوا قَالُوا لَهُ: «يَا مُعَلِّمُ، نَعْلَمُ أَنَّكَ صَادقٌ وَلَا تُبَالي بأَحَد، لأَنَّكَ لَا تَنْظُرُ إِلَى وُجُوه النَّاس، بَلْ بالْحَقِّ تُعَلِّمُ طَريقَ اللّه. أَيَجُوزُ أَنْ تُعْطَى جزْيَةٌ لقَيْصَرَ أَمْ لَا؟ نُعْطي أَمْ لَا نُعْطي؟» فَعَلمَ ريَاءَهُمْ، وَقَالَ لَهُمْ: «لمَاذَا تُجَرِّبُونَني؟ ايتُوني بدينَار لأَنْظُرَهُ». فَأَتَوْا به. فَقَالَ لَهُمْ: «لمَنْ هَذه الصُّورَةُ وَالْكتَابَةُ؟» فَقَالُوا لَهُ: «لقَيْصَرَ». فَأَجَابَ يَسُوعُ: «أَعْطُوا مَا لقَيْصَرَ لقَيْصَرَ وَمَا للّهَ للّه». فَتَعَجَّبُوا منْه». إنجيل مرقس (17-12:12).

(76) يؤمن أتباع «السلفية المدخلية» بهذه القاعدة.

(77) الشيخ محمد عبده، «الأعمال الكاملة»، تحقيق وتقديم: د. محمد عمارة، (القاهرة، دار الشروق، 2006) الطبعة الثانية، الجزء الأول «في الكتابات السياسية»، ص789.

(78) طارق إدريس، «الصيام السياسي»، موقع «هنا الكويت، 25 يونيو 2013،

http://hunakwt.com/articles/%D8%B7%D8%A7%D8%B1%

(79) حسين الرواشدة، «الصيام السياسي.. هل حان وقت الإفطار؟»، جريدة «الدستور»، عمان، 30 أغسطس 2009.

(80) المرجع السابق.

(81) د. حسن جوهر، «الصوم السياسي»،

http://www.kathima.com/v/45165

(82) موقع «إيلاف»، 16 أغسطس 2009،

ttps://elaph.com/Web/Lebanon/2009/8/472711.html

(83) د. حميد شهاب، «الصوم والسياسة»، جريدة «الوسط اليوم»، 9 يوليو 2015.

http://www.alwasattoday.com/ar/site-sections/39176.html

(84) المرجع السابق.

(85) خالص جلبي، «عن عناق السياسة والثقافة والبيولوجيا في الصيام!»، جريدة «الشرق الأوسط»، لندن، 9 أكتوبر 2005.

مراجع المسرد

عدتُ في صياغة المفاهيم الواردة في المسرد إلى العديد من الكتب في العلوم السياسية، لاسيما عدد من الموسوعات والقواميس والمعاجم العربية والأجنبية الشهيرة، وفي مقدمتها:

1 ـ عبدالوهاب الكيالي، «موسوعة العلوم السياسية»، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990.

2 ـ د. محمد محمود ربيع، ود. إسماعيل صبري مقلد، «موسوعة العلوم السياسية» جامعة الكويت، الطبعة الأولى.

3 ـ عليّ الدين هلال (مشرفا)، «معجم المصطلحات السياسية»، (القاهرة: جامعة القاهرة/ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية: مركز البحوث والدراسات السياسية، 1994.

4 ـ جراهام إيفانز، وجيفري نوينهام، «قاموس بنجوين للعلاقات الدولية»، ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث، 2004)، الطبعة العربية الأولى.

5 ـ فرانك بيلي، معجم بلاكويل للعلوم السياسية، ترجمة مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث) الطبعة الأولى، 2004.

6 ـ د. عبدالوهاب المسيري، «موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية»، (القاهرة: دار الشروق)، الطبعة الأولى، 1999.

7 ـ ريمون بودون، فرانسوا بوريكو، «المعجم النقدي في علم الاجتماع»، ترجمة: وجيه أسعد، (دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2007).

8 ـ الفريق الركن محمد فتحي أمين، «قاموس المصطلحات العسكرية»، (بغداد: المكتبة الوطنية، 1982) الطبعة الثانية.

9 ـ ستيفين ديلو، تيموثي ديل، «التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني»، ترجمة: ربيع وهبة، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2010) الطبعة الأولى.

10 ـ توماس أ. سلوان، (محرر)، «موسوعة البلاغة» ترجمة: عدد من المترجمين، عماد عبداللطيف (معدا)، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2016)، الطبعة الأولى.

11 ـ د. أحمد الموصللي، «موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) الطبعة الثانية 2005.

12 - David Jary& Julia Jary, The Harper Collins Dictionary of Sociology, Harper Collins Publishers, 1st Edition, 1991.

13 - Roger Scruton, A Dictionary of Political Thought, London, Pan Book L.T.D,2nd edition,1983.

14 - Symour Martin Lipset (Editor in Chief), The Encyclopedia of Democracy, London: Routledge, 1st Edition.

15 - The New Encyclopaedia Britannica,1978,volume 5.

16 - Walter John Raymond, Dictionary of Politics: Selected American and Foreign Political and Legal Terms, Virginia, Brunswick, Publishing Corporation, 7th edition, 1992.

المؤلف في سطور

عمَّار علي حسن

■ روائي وناقد أدبي وخبير في علم الاجتماع السياسي وكاتب صحفي، من مواليد محافظة المنيا في مصر 1967.

■ تخرج في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة، ويحمل درجة الدكتوراه في العلوم السياسية، وهو متفرغ للكتابة منذ العام 2010.

صدرت له الكتب التالية:

■ أولا: كتب في الاجتماع السياسي

«الخيال السياسي» الذي صدر عن سلسلة عالم المعرفة، بالرقم 453 في أكتوبر 2017 و«التنشئة السياسية للطرق الصوفية في مصر»، و«التغيير الآمن»، و«تقريب البعيد»، و«القرية والقارة»، و«شبه دولة: القصة الكاملة لداعش»، و«ممرات غير آمنة»، و«المجتمع العميق»، و«التحديث ومسار البنى الاجتماعية التقليدية»، و«أصناف أهل الفكر»، و«الفريضة الواجبة»، و«العلاقات المصرية-الخليجية»، و«عشت ما جرى: شهادة على ثورة يناير»، و«انتحار الإخوان»، و«الطريق إلى الثورة»، و«أمة في أزمة»، و«حناجر وخناجر»، و«وزارة العدل.. سيرة مؤسسية»، و«الأيديولوجيا: المعنى والمبنى»، و«العودة إلى المجهول»، و«جامعات وجوامع: جدل التعليم المدني والديني»، و«عالم في العراء: الإعلام الجديد والمجتمع والثقافة».

■ ثانيا: كتب أدبية

أ ـ روايـات: «خبيئة العارف»، و«بيت السناري»، و«جبل الطير»، و«باب رزق»، و«السلفي»، و«سقوط الصمت»، و«شجرة العابد»، و«زهر الخريف»،

و«جدران المدى»، و«حكاية شمردل»، و«آخر ضوء»، و«صاحب السر».

ب ـ مجموعات قصصية: «أخت روحي»، و«عطر الليل»، و«حكايات الحب الأول»، و«التي هي أحزن»، و«أحلام منسية»، و«عرب العطيات»، و«سارق ومسروق.. أربعون وجها للص واحد»، و«تلال الرماد».

ج ـ قصة للأطفال: «الأبطال والجائزة».

د ـ أعمال سردية: «مكان وسط الزحام: تجربة ذاتية في عبور الصعاب»، و«عجائز البلدة».

هـ ـ دراسات أدبية: «النص والسلطة والمجتمع: القيم السياسية في الرواية العربية» و«بهجة الحكايا: على خطى نجيب محفوظ» و«أقلام وتجارب».

و ـ تراجم: «فرسان العشق الإلهي».

كُتبت عن أعماله الروائية والقصصية العديد من المقالات النقدية والدراسات المطولة، وتُعَد حولها عشرون أطروحة جامعية للماجستير والدكتوراه داخل مصر وخارجها.

تُرجمت بعض كتاباته الأدبية والعلمية إلى عدة لغات.

حاصل على عدة جوائز أهمها: «جائزة الدولة للتفوق»، و«جائزة الشيخ زايد للكتاب» و«جائزة اتحاد كتاب مصر في الرواية» و«جائزة الطيب صالح للإبداع الكتابي (مرتان) في الرواية والقصة القصيرة»، و«جائزة جامعة القاهرة في القصة»، و«جائزة أخبار الأدب في القصة»، و«جائزة هزاع بن زايد في أدب الأطفال»، و«جائزة القصة والحرب».

ز - ديوان شعر: لا أرى جسدي.

سلسلة عالم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير من العام 1978.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة:

1 - الدراسات الإنسانية: تاريخ ـ فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار.

2 - العلوم الاجتماعية: اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبليات.

3 - الدراسات الأدبية واللغوية: الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة.

4 - الدراسات الفنية: علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

5 - الدراسات العلمية: تاريخ العلم وفلسفته، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على ألا يزيد حجمها على 350 صفحة من القطع المتوسط، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته وفي حالة الترجمة ترسل نسخة مصورة من الكتاب بلغته الأصلية كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب، وكذلك يجب أن تدوّن أرقام صفحات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة، والسلسلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مستوفية لهذا الشرط. والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبية في حالة الاعتذار عن عدم نشره. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع ـ المؤلف أو المترجم ـ تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألفا دينار كويتي، وللمترجم مكافأة بمعدل ثلاثين فلسا عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي (وبحد أقصى مقداره ألفان وخمسمائة دينار كويتي).

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د. ك
للمؤسسات	25 د. ك

دول الخليج

للأفراد	17 د. ك
للمؤسسات	30 د. ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات والمبيعات مقدما نقدا أو بشيك باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت، ويرسل إلينا بالبريد المسجل على العنوان التالي:

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب 23996 الصفاة - الرمزي البريدي 13100

دولة الكويت

بدالة: 22416006 (00965)

داخلي: 1196/ 1195/ 1194/ 1153/1193/ 1152



بيانات وكلاء التوزيع

أولاً: التوزيع المحلي – دولة الكويت

م	الدولة	وكيل التوزيع	رقم الهاتف	رقم الفاكس	البريد الإلكتروني
1	الكويت	المجموعة الإعلامية العالمية	00965 24826820 /1/2	2482682300965 /	im_grp50@yahoo.com

ثانياً: التوزيع الخارجي

م	الدولة	وكيل التوزيع	رقم الهاتف	رقم الفاكس	البريد الإلكتروني
2	السعودية	الشركة السعودية للتوزيع	00966114871414	121277400966 /12121766 –	bander.shareef@saudidistribution.com babiker.khalil@saudidistribution.com
3	البحرين	مؤسسة الأيام للنشر	3661616800973 /17617733 –	1761774400973 /	cir@alayam.com rudainaa.ahmed@alayam.com
4	الإمارات	شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع	00971 43916501 /2/3	4391801900971 /43918354 –	eppdc@emirates.net.ae info@eppdco.com essam.ali@eppdco.com
5	سلطنة عُمان	مؤسسة العطاء للتوزيع	2449139900968 /24492936 – 24496748 –	2449320000968 /	alattadist@yahoo.com
6	قطر	شركة دار الثقافة	4462218200974 /44621942 –	4462180000974 /	thaqafadist@qatar.net.qa
7	مصر	مؤسسة أخبار اليوم	00202 25782700/1/2/3/4/5 00202 25806400	2578254000202 /	ahmed_isaac2008@hotmail.com
8	لبنان	مؤسسة نعنوع الصحفية للتوزيع	00961 1666314 /15	165325900961 / 165326000961 /	topspeed1@hotmail.com
9	تونس	الشركة التونسية	7132249900216 /	7132300400216 /	sotupress@sotup.com.nt
10	المغرب	الشركة الشريفية للتوزيع	00212522589912		المغرب - الدار البيضاء - سيدي معروف - ش ابوبكر القادري
11	الأردن	وكالة التوزيع الأردنية	79720409500962 /6535885 –	6533773300962 /	alshafiei.ankousha@aramex.com basem.abuhameds@aramex.com
12	فلسطين	شركة رام الله للتوزيع والنشر	2298080000970 /	2296413300970 /	wael.kassess@rdp.ps
13	اليمن	القائد للنشر والتوزيع	124088300967 /	124088300967 /	alkaidpd@yahoo.com
14	السودان	شركة دار المصري للتوزيع	00249123078223		العنوان: السودان - الخرطوم - شارع البلدية - جنوب برج التضامن

تنويــه

للاطلاع على قائمة كتب السلسلة انظر عدد ديسمبر (كانون الأول) من كل سنة، حيث توجد قائمة كاملة بأسماء الكتب المنشورة في السلسلة منذ يناير 1978.

يمكنكم الاشتراك والحصول على نسختكم الورقية من إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب من خلال الدخول إلى موقعنا الإلكتروني:

https://www.nccal.gov.kw/#CouncilPublications

البيان	عالم المعرفة		الثقافة العالمية		عالم الفكر		إبداعات عالمية		جريدة الفنون		المسرح العالمي	
	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار
مؤسسة داخل الكويت	25		12		12		20		12		20	
أفراد داخل الكويت	15		6		6		10		8		10	
مؤسسات دول الخليج العربي	30		16		16		24			36	24	
أفراد دول الخليج العربي	17		8		8		12			24	12	
مؤسسات خارج الوطن العربي		100		50		40		100		48		100
أفراد خارج الوطن العربي		50		25		20		50		36		50
مؤسسات في الوطن العربي		50		30		20		50		36		50
أفراد في الوطن العربي		25		15		10		25		24		25

قسيمة اشتراك في إصدارات
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

الرجاء ملء البيانات في حالة رغبتكم في: تسجيل اشتراك ☐ تجديد اشتراك ☐

الاسم:	
العنوان:	
المدينة:	الرمز البريدي:
البلد:	
رقم الهاتف:	
البريد الإلكتروني:	
اسم المطبوعة:	مدة الاشتراك:
المبلغ المرسل:	نقدا / شيك رقم:
التوقيع:	التاريخ: / / 20م

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - إدارة النشر والتوزيع - مراقبة التوزيع

ص.ب: 23996 - الصفاة - الرمز البريدي 13100

دولة الكويت

عددنا القادم

المجتمع والاقتصاد

تأليف: مارك غرانوفيتر

ترجمة: ابتهال الخطيب

مراجعة: عبدالنور خراقي

يطرح هذا الكتاب الحجج التي يثبت من خلالها المؤلف مدى الترابط بين علم الاقتصاد والنشاط الإنساني؛ سواء كان هذا النشاط على مستوى الفرد أو الجماعة أو المؤسسة. وهو يمثل أطروحة يضع بها المؤلف حجر الأساس لعلم الاجتماع الاقتصادي الحديث.


المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب

هذا الكتاب...

يحاولُ هذا الكتابُ لفتَ انتباه دارسي السياسة وباحثيها، والعاملين فيها، والمنشغلين بها، والعائشين لها، إلى أهمية المجاز في فَحص حقل السياسة تفكيرا وتنظيرا وتعبيرا وتدبيرا. فما ورد فيه لا يقف عند علم البلاغة وشجونه، بل يخص الاجتماعَ السياسي وشؤونَه أيضا، واقفا على الجسر العريض الواصل بين هذين الحقلين المعرفيين، يريد أن يبلغ منتهاه، كي يكشف عن مسار ومساق مسكوت عنه، أو نادرٍ تناوُله بين الدارسين العرب الذين يتعامل أغلبهم مع السياسة باعتبارها أقرب إلى «السلعة» منها إلى «الخطاب»، تاركين الأخير لعلماء اللغة ونقاد الأدب، وإن بحثوا فيه فإنهم يُحصون ما في تصريحات الساسة وبياناتهم وخُطبهم من مفردات لتوزيعها على معارف وقيم واتجاهات وقضايا سياسية، لكنهم لا ينشغلون كثيرا بما فيها من مجازات.

من أجل هذا بدأ الكتاب بتحليل ما بين الكلام والسياسة من دروب، ثم عرَّج على اللغة بوصفها سُلطة وقوة ناعمة، ليعرض بعدها معنى المجاز السياسي مارا بتعريفه في العموم، وعلاقته بالحقيقة، ليصل إلى تحليل الاستعارات التي يعوم عليها الخطاب السياسي، ضاربا أمثلة باستعارات الحرب، والنظر إلى الإنسان بوصفه آلة، وتأليه الدولة، وتجسيد المجتمع، والتعامل مع كرة القدم بوصفها راية قومية، وتصور العلاقات الدولية رقعةَ شطرنج، والمجتمع الرأسمالي «مُولًا»، والمجتمع الاشتراكي ساحةً للقطط السمان، والريبة في التمويل الدولي لأنه «غزو».

وتناول الكتاب، الذي حوى في نهايته، مسردا بأهم المجازات السياسية المتداولة، مسألة المبالغة السياسية؛ مُفرِّقا بينها وبين الفصاحة والبلاغة، ثم بين المقبول منها والمرفوض، وشرح جوانبها المتمثلة في الخطب الرنانة، واستدعاء الشعر السياسي، وتوظيف أفعل التفضيل، والتحريض على التطرف والتعصب، وترميز الحكام، والنفاق والبذاءة والكذب السياسي. كما تناول بلاغة الصورة وتعامَل معها باعتبارها نصا سياسيا، لاسيما في مجالات الصور الجمالية، وصور الأفكار، والصور الذهنية بمساراتها المتشابهة والمتصارعة والمتعددة. وأخيرا جاء الدور على الصمت السياسي البليغ، انطلاقا من فضائه الأوسع المتمثل في الدين والحكمة، ثم تجلياته في التمنع والمقاومة والتفاوض والدعاية وبناء العقل الجمعي والعنصرية والسيطرة والثورة والصوم السياسي وتمدد الإمبراطوريات.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 682 - 9



إصدارات المجلس متوافرة إلكترونيا على موقعنا:
WWW.NCCAL.GOV.KW/PUBLICATIONS